GUILLERMO DE OCKHAM

Los sucesivos

GUILLERMO DE OCKHAM

EXPOSICIÓN DE LOS OCHO LIBROS SOBRE LA FÍSICA (PRÓLOGO)

LOS SUCESIVOS

EDICIONES ORBIS, S.A.

Títulos originales:
Prologus de las *Quaestiones in octo libros physicorum*
De successivis (hacia 1324)

Traducción, introducción y notas: Francisco José Fortuny

Dirección de la colección: Virgilio Ortega

ISBN: 84-7634-246-2
D. L.: B. 24.913-1986

Impreso y encuadernado por
Gráficas Ramón Sopena, S. A.
Provenza, 95 - 08029 Barcelona, 1986

Printed in Spain

INTRODUCCIÓN al *De successivis* y al *Prologus* de la *Expositio*

Ockham: un gran desconocido

Guillermo de Ockham es uno de los grandes autores en casi toda la historiografía filosófica. También figura en la científica. Se le atribuye, incluso, lo que no es suyo: el célebre «principio de economía», «tijeras de Ockham» o «navaja de Ockham» no fue inventado por el franciscano inglés; ni siquiera perfeccionó su formulación. En general, se le ha constituido en titular y creador –*Venerabilis Inceptor*, Venerable Iniciador– de un gran movimiento cultural que le desborda por todas partes en su novedad y amplitud. Más que fundador, Guillermo de Ockham es uno de los frutos maduros, una brillante síntesis, de la etapa germinal del «ockhamismo» o «nominalismo». La que, luego, se proclamará con orgullo como «la *schola non affectata*», la escuela filosófica libre, sin patronazgos doctrinales, tiene en el inglés un modelo y un héroe, pero no una síntesis doctrinal inmutable. Y, en dirección opuesta, el «ockhamismo» se convierte en el gran enemigo cuya destrucción total piden los Catones del humanismo en las agrias polémicas del siglo XIV y del XV: Ockham es el prototipo de los «ñuevos bárbaros de las islas» (Inglaterra y Sicilia), contra quien tocan a rebato las campanas humanistas, encabezadas por Petrarca.

Ockham es una gran figura en el ámbito de la cultura europea a partir del siglo XIV. Y, pese a ello, es desconocido. Incluso como persona privada. Hasta 1940, la única fecha cierta acerca de su vida era la de su estancia en la ciudad papal de Aviñón: 1324-1328, en residencia forzosa a causa

de la Inquisición pontificia. A partir de 1940, es perceptible una inflexión en la historiografía del célebre desconocido; se descubren nuevos documentos, se inicia la edición de sus obras, cambia el tono de los estudios doctrinales hasta transformarse en juicios plenamente positivos, frente al tradicional menosprecio del período de «decadencia» y «disolución» de la Escolástica. F. Bottin llega a calificar el período de 1280-1380, período ockhamista, como una «silenciosa revolución», que alumbra una nueva cultura, sin romper, aparentemente, los viejos moldes aristotélico-escolásticos. G. Leff, en 1975, ya había subtitulado su monografía sobre Ockham *The metamorphosis of scholastic discourse*. Guillermo de Ockham es un pensador en auge, en un nuevo discurso historiográfico que descubre un período prácticamente ignorado de la historia del pensamiento.

Guillermo de Ockham debió de nacer hacia 1285, ya que fue ordenado subdiácono en 1306 y los estatutos de la Orden Franciscana exigían para ello una edad mínima de veintidós años, de no mediar dispensa. Vio la luz en Ockham, en el condado de Surrey; su familia nos es perfectamente desconocida. Debió de ingresar muy joven en la Orden Franciscana. En 1322 recibiría el grado académico de licenciado en teología en la Universidad de Oxford. Previamente, pues, tuvo que ser *magister regens* en la Facultad de Artes (Filosofía). Y en 1322 culminaron sus problemas con J. Lutterell, canciller de la Universidad de 1317 a 1322, que este año escribe su *Libellus contra doctrinam Guillelmi de Ockham*, con graves acusaciones de herejía. Lutterell se traslada a Aviñón para denunciar al joven licenciado ante la Inquisición papal y, en 1324, Ockham comparece ante el tribunal pontificio. El proceso es lento, los jueces no alcanzan unánimemente a señalar claras proposiciones heréticas. En torno al profesor oxfordiano, con residencia obligada en la corte pontificia, bullen las tensas relaciones entre su Orden y el Papado, en grave crisis a causa del concepto de «pobreza»: «pobreza» de los hijos de San Francisco de Asís, pobreza de Cristo y sus Apóstoles, pobreza de la

institución eclesiástica. Es todo el entramado de relaciones entre el mundo de la fe y el mundo de lo temporal –política, diezmos, conciencia individual, derecho, etc.– el que hace crisis. Y ésta se refleja, con graves síntomas, en las cada vez peores relaciones entre Miguel de Cesena, suprema autoridad franciscana, y el papa Juan XXII. Como se refleja, también, en el choque entre Juan XXII y el emperador alemán, electo (1314) pero no consagrado, Luis de Baviera.

Por orden de su superior, el forzadamente ocioso teólogo inglés emprende el estudio de unos problemas prácticos que jamás le preocuparon antes. Y Ockham se convierte en el principal perito en teología de Miguel de Cesena. Las conclusiones que se alcanzan son graves: el papa es claramente hereje. Y en la noche del 26 de mayo de 1328, Miguel de Cesena, Bonagratia de Bérgamo, Francisco de Ascoli y Guillermo de Ockham desaparecen del convento franciscano de Aviñón. En 1329, ya están los cuatro en el convento de Munich, corte del emperador. Y Ockham ha iniciado la segunda etapa de su vida intelectual, extraacadémica, práctica, de polemista y, de algún modo, reformador. Casi toda su obra filosófica queda escrita antes de 1328; ahora sólo escribirá sobre teología práctica, política, divulgación, diatribas en algún caso. Ockham ya no abandonará nunca ni la temática político-religiosa, ni la residencia muniquesa. Muy pronto, Juan XXII consigue que un capítulo general franciscano deponga a Miguel de Cesena; no por ello los disidentes dejan de considerarse los representantes legales de la Orden y los paladines de la verdad. Al morir Miguel de Cesena, Ockham queda como vicario general de la Orden y depositario de su sello oficial. Sólo un año antes de morir, Guillermo envía el sello oficial al capítulo de la Orden. La causa que defendió durante veinte años parece definitivamente perdida, no sólo en el terreno religioso –la Orden, el Papado, la cristiandad–, sino también en el civil. Luis de Baviera murió en 1347 y su sucesor cambia de política, al menos en lo superficial, ya que en realidad las dietas de Nuremberg y de Metz (1356) y la *Bula Aurea* del em-

perador sancionan los ideales del bávaro. En 1349, todo rastro del *Venerabilis Inceptor* desaparece. Debió de ser una de las víctimas de la «peste negra» que durante este año y el siguiente asola esta parte de Europa.

La unidad de una gran obra

La vida de Guillermo de Ockham tiene dos grandes etapas, limitadas por el proceso inquisitorial aviñonés, nunca concluido. Pero, pese al parecer de antiguos historiadores, tanto personal como intelectualmente, hoy su figura se presenta con una linealidad y rectitud asombrosas. El tesón e independencia de juicio del Ockham postaviñonés tiene su primera versión en el Ockham oxfordiano, enfrentado, por lo menos, en tres procesos al canciller Lutterell en defensa de su opinión filosófica. El agudo e innovador universitario aplica a los temas político-religiosos, que ocupan la segunda parte de su vida, la misma epistemología y lógica que creó para la ciencia académica. En pocos casos históricos la capacidad teórica pura y la acción práctica, con agudo sentido de la realidad, habrán andado tan hermanados y en tan inquebrantable armonía. Ockham dejó una gran obra guiada por un mismo espíritu de un extremo a otro, pese a sus dos dispares vertientes temáticas: la filosófico-teológica y la político-jurídica.

En la primera vertiente teórica hay que destacar primeramente su *Logica maior* o *Summa logicae*, acabada antes de 1324, resumidísima, ya en el refugio muniqués, en la *Logica minor* y la *Logica media*. Segunda pieza del período académico es el *Comentario a los IV libros de las Sentencias*, que ha llegado a nosotros como *Ordinatio* (obra acabada y revisada por el autor) del *Prólogo* y *Comentario al libro I de las Sentencias*, y como *reportationes* (apuntes de clase, sin revisión definitiva del autor) los otros tres comentarios. En el campo de la física, la obra principal son las *Quaestiones in octo libros physicorum* (1324). Parece gene-

ralmente admitida la autenticidad de los *Summulae libros physicorum* (hacia 1324, editada varias veces hasta el siglo XVII). El *De successivis*, que aquí se recoge traducido, no es una obra original, sino una recolección de textos de la *Summula* y de las *Expositiones*; es una *abreviatio* que posiblemente se remonta al mismo Ockham, sin mayores pretensiones, ya que ni siquiera cuidó la forma para darle apariencia de libro autónomo. Ockham escribió, además, unas *Expositiones in libros physicorum*, como en lógica escribió varias *Expositiones* de algunos tratados del *Organon* aristotélico y el *Isagogé* de Porfirio.

En el área de la teoría política destacan el *Dialogus*, el *Opus nonaginta dierum*, las *Octo quaestiones* y el *Breviloquium*. A ellos hay que añadir los escritos contra Juan XXII y Benedicto XII, algunos documentos oficiales del grupo franciscano de Munich, unas *Consultationes* y, sobre todo, su gran declaración de fe y casi testamento espiritual-político *De Imperatorum et Pontificum potestate* (1347). Hay que reconocer a Ockham una extraña virtud formal en sus obras polémicas, nada usual en tales cuestiones prácticas durante el siglo XIV: la sobria contención verbal. Ockham hace las más graves acusaciones teológicas a dos papas sin caer nunca en el insulto personal o la calumnia; incluso sus diatribas más apasionadas muestran al lógico académico.

En efecto, una única corriente baña y fecunda todos sus escritos, filosóficos o políticos, y rige el desarrollo de los temas y el tratamiento de los argumentos. La fuente secreta de todas las novedades del franciscano inglés es una tesis epistemológica que condiciona con invulnerable lógica aun las frases más tradicionales de su discurso, incluso las citas más literales. Ockham es plenamente consciente de que «pensar es decir»; de que el pensamiento es una locución, un discurso sobre el mundo que envuelve al hombre, y sobre el mismo hombre. Exactamente al revés de lo que seguramente pensaba Aristóteles, para quien el modo de hablar común era, como mínimo, una valiosa indicación, casi una presencia de la realidad de las cosas. Ockham

busca el mundo por medio de la palabra mental cuidadosamente usada; Aristóteles lo hallaba presente en el discurso cotidiano. Aristóteles se sometía a la presencia de la realidad en y más allá del discurso; Ockham se sabe creador de un discurso que en su limitación le da cuenta de aspectos concretos de la inagotable realidad. El espíritu para Ockham tiene una gran autonomía frente a la realidad, no es esclavo de la materia del mundo sensible ni de ninguna extraña entidad supraindividual (llámese *Logos* estoico, Dios iluminador agustiniano, o intelecto separado averroísta); sin ninguna duda, hoy el intelecto aristotélico es más próximo al averroísta o al de cualquier comentarista neoplatónico, que al intelecto, individual por completo, de Tomás de Aquino y de casi todos cuantos reflexionaron sobre ello después del Aquinate.

Y, si se quiere invertir el tema, el mundo que tenía vivenciado Ockham era un mundo de individuos, perfectamente separados entitativamente, aunque llegaran a constituir un agregado, un «mundo»; muy a la inversa, el mundo, el cosmos, la naturaleza, para Aristóteles, eran superiores y anteriores a los individuos, como la *polis* era anterior y superior a los ciudadanos.

En una palabra, conocer o la epistemología son en Aristóteles y Ockham conceptos o teorías perfectamente incompatibles. Hasta cierto punto, a costa de apoyarse con exquisito cuidado sólo en las equívocas apelaciones aristotélicas a las factualidades lingüísticas y «traducir» sus expresiones «oscuras», Ockham podía proclamarse fiel aristotélico, y verter su pensamiento en clásicas fórmulas peripatéticas. E. Moody llegó a considerar al oxfordiano un fiel aristotélico que alcanzó a purificar al Filósofo de todas las excrecencias neoplatónicas; y, ciertamente, lo segundo es verdad, pero lo primero es más que dudoso: en el fondo, Aristóteles era más que neoplatónico, era pre-neoplatónico. Aristóteles carecía de las mil sutiles distinciones con que los pensadores helenísticos intentaban asimilar el resquebrajamiento de la *physis* clásica griega. El Aristóteles

de Ockham es tanto una creación de éste, como la partida de defunción del mundo clásico.

Por esto, por la absoluta oposición de puntos de partida y el rigor lógico con que Ockham vive y piensa el suyo, trabajando siempre sobre textos y fórmulas regidos por el otro punto de partida, toda la obra del franciscano es sorprendentemente «moderna». Pero, a la vez, terriblemente equívoca y nebulosa: para un experto en aristotelismo del siglo XIII, es fácil hallar aquí una «mala interpretación», allá un «problema ocioso», más allá un «sentido frívolo» y, por todas partes, un pensamiento caótico por ausencia de la diamantina unidad del sistema, anárquico por la ausencia de una antropología basada en la naturaleza al tratar los temas políticos. Para él, un claro escepticismo y fideísmo habla por boca de Ockham. Y no son frases retóricas lo que se cita; son los juicios reposados de historiadores como C. Michalski, G. de Lagarde, Ét. Gilson, C. Giacon, por citar los más recientes y conocidos en la línea historiográfica predominante antes de 1940.

En el pensamiento de Guillermo de Ockham –como en el de tantos antecesores, contemporáneos y posteriores a él– el protagonista ya no es la «naturaleza», sino el «decir», el discurso sobre ella. Y en este discurso no destaca el ser, sino «lo posible». Con timidez, en Ockham y sus similares late el vasto y abierto mundo de las posibilidades, en vez del doméstico y angosto mundo de la inmediatez visual. Y, como es perfectamente normal, la primera vivencia del mundo de lo posible, de lo ilimitado, de los espacios abiertos, no produce un saldo positivo de acrecentadísimos conocimientos, sino la impresión de cortedad e impotencia de la mente humana en su insubordinable libertad espiritual creadora. Pero el aumento de conocimientos es real. En el entorno de Ockham, pocas *summae* se escriben; se comentan obras clásicas con gran lujo de corolarios y consecuencias, no siempre compatibles pero casi siempre referentes a aspectos insospechados antes, y difícilmente reducibles todavía a sistema cristalino. Es, el del siglo XIV,

un discurso que, acrecentadísimo en lo positivo, tantea y, en lo negativo, resulta sumamente crítico e incisivo. En todo caso, siempre trabaja conscientemente en un plano lingüístico, sin alcanzar todavía a percibir ni la totalidad autónoma de los lenguajes, ni los «mundos» tan diversos que en cada uno de los lenguajes aflora al conocimiento. Será necesario alcanzar la cota de los humanistas –continuadores, que no enemigos, pese a las apariencias– del fuste de Erasmo o Luis Vives para que «filología» venga a sustituir a «terminología», y el lingüismo alcance espesor y capacidad histórica. Sólo una consideración global –«filología»– de cada lenguaje permite advertir los límites de su mundo; pero, curiosamente, sólo el atomismo propio de la lógica terminista del ockhamismo o nominalismo puede conducir a la vez a «filología» y a la «ciencia nueva».

El punto germinal de la epistemología de Ockham

La teoría epistemológica de Guillermo de Ockham condiciona la comprensión de su física, de su política, de su teología. Pero el pensamiento epistemológico del inglés no se halla en sus formulaciones antropológicas o en comentarios –inexistentes– al tratado *De anima* aristotélico, como es el caso para los autores del siglo XIII. Ockham no busca una metafísica del conocimiento, no responde a la pregunta clásica acerca de cómo puede «ser» un conocimiento humano que supera la individualidad del pensador y la singularidad de los objetos conocidos. Éste era el problema del averroísmo latino del siglo XIII, con Siger de Brabante; o el de Tomás de Aquino, con su «forma única» para el compuesto humano. Ya en su raíz, el problema ockhamista del conocimiento es mucho más «positivo». No duda del hecho del conocimiento científico humano; no se cuestiona el modo metafísico o psicológico de su adquisición. Lo que preocupa a Guillermo de Ockham es el recto uso del conoci-

miento, los límites de la acción de conocer. Parte del hecho mismo de conocer, en una reflexión del acto sobre sí mismo, para asentar una teoría que salva todos los datos que se han de vincular. Es una metodología muy propia del siglo XIV: es «probable» una teoría que sea capaz de *salvare phaenomena*, entendiendo por tales todos los puntos constitutivos del problema, según una entre las preselecciones posibles de campo teórico.

La epistemología de Ockham, pues, aparece en la lógica y en las cuestiones introductorias de la «casi ciencia teológica», o de la ciencia «física»; en su *Logica maior* o *Summa logicae*, en el *Comentario* al *Prólogo* de la *Ordinatio*, en el prólogo a la *Expositio in octo libros physicorum* (traducido aquí).

En el capítulo primero de la *Logica maior*, Ockham establece ya su campo de reflexión. Fuerza, en efecto, la centralidad del problema del conocer frente al del ser. El hombre posee tres clases de lenguaje: el oral, el escrito y el mental. Todo discurso o argumento, ciertamente, se forma con proposiciones o frases, y éstas tienen como mínimo elemento constitutivo los términos. Unos términos que, naturalmente, pueden ser orales, escritos, o «conceptos», esto es, mentales. Nadie duda del carácter convencional de los términos orales o escritos; ni tampoco acerca de una cierta primacía de los «términos conceptos» sobre los otros dos tipos de término, a causa de su «naturalidad». Los términos mentales no dependen de una libre institución, son «signos naturales» de las cosas; Ockham explicará tal «naturalidad», fundamental para su sistema, pero es un postulado que jamás demostrará, como no se demuestran las evidencias inmediatas, las intuiciones generadoras de cada sistema filosófico.

Pero el académico inglés no acepta que estrictamente deba entenderse la primacía del concepto o término mental como si éste fuera el referente denotado por el término verbal, que a su vez lo es del escrito, según Aristóteles. Un término es un signo, y signo es aquello que significa (de-

nota, apunta a, señala) algo: cualquier término, sea mental, oral o escrito, significa la cosa conocida, interna o externa al alma. El hombre usa, pues, tres grandes sistemas de signos perfectamente independientes y, tesis fundamental, «conocer» será usar los signos mentales, será «decirse» la realidad entorno.

Afirmar que «conocer es decir» requiere varias puntualizaciones sobre la noción de signo o concepto. El signo mental no es sensible; no implicará, por lo tanto, un doble conocimiento: el del signo y el de la cosa significada, como pretendía Agustín de Hipona en el *De magistro*. Ockham rechaza la definición de signo agustiniana, aplicable sólo al signo sensible, y establece que «signo es aquello que lleva al conocimiento de algo y está destinado a colocarse *(supponere)* en lugar de este algo, o a ser añadido a otro [signo], en la proposición» (*Logica maior*, I, 1). Esta definición es aplicable al concepto como «signo mental» y está cargada de consecuencias. Si no requiere un doble conocimiento, el signo mental siempre aboca al espíritu hacia la realidad: no es una interferencia entre el espíritu y la realidad, y se explica que durante tantos siglos el lenguaje mental hubiera permanecido ignorado en su uso. Y, segunda constatación, el signo mental nunca queda aislado, sino que, por naturaleza, está destinado a vincularse con otro u otros signos para constituir una frase, una proposición mental. El carácter de función lingüística de signo-concepto es otra de las fecundas intuiciones de Ockham. Como también lo es la explicitación de la función lingüística en un par de subfunciones nítidamente diferenciadas bajo los conceptos de «significación» y «suposición».

La «significación» del término radica fundamentalmente en su capacidad para figurar como predicado en una proposición que afirme «esto es tal», señalando el «esto» un objeto presente. La significación ockhamista es, pues, una denotación, una mera denotación a través del término mental en cuestión. Y, después de ciertas vacilaciones, Ockham definitivamente alcanza la madurez final de su sistema al

afirmar que el término mental es la primera noticia del objeto y que, ontológicamente, no es otra cosa que el mismo acto de conocer, el acto de extraversión por el que el intelecto contacta inmediatamente con el objeto conocido. Esta *«ipsamet intellectio»*, esta «mismísima intelección», en acto, permanece en el espíritu como una cualidad mental en hábito, y puede ser reactivada con facilidad para su función lingüística de denotación y, ulteriormente, «suposición». Para alcanzar este último estadio de la evolución de su doctrina, Ockham ha desechado su primera fórmula de un *«fictum»*, una ficción o reproducción, activada por el espíritu al contacto y a imitación de la cosa conocida. Como en la tradición preockhamista, el *«fictum»* estaba todavía regido por la *«simillitudo»* –la semejanza– entre lo pensado y lo real conocido: era una huella o una imagen. En la definitiva teoría de la *ipsamet intellectio*, toda «semejanza» ha desaparecido en favor de una inmediata presencia del espíritu junto a lo conocido. Pero, a la vez, ha desaparecido todo contenido «reproductor» de la cosa externa en el pensamiento: el acto de intelección es un acto de extrañamiento del espíritu a sí mismo, sin entrada en opuesta dirección de algo exterior. Y este acto siempre reiterable, habitual, constituye la «significación» del concepto: es una pura y simple denotación, en sí misma vacía, como una flecha indicadora de dirección, homogénea a cualquier otra, pero con total distinción de indicaciones según su colocación. El signo mental o concepto de Ockham es absolutamente vacío, en perfecto antagonismo con todas las teorías del conocimiento anteriores, desde Aristóteles a Tomás de Aquino, siempre basadas en algún tipo de recuperación o abstracción de la «forma-esencia» del objeto conocido a través de «iluminaciones» o «abstracciones» a partir del dato sensible.

Como es lógico esperar, el concepto o signo mental para Ockham no es un verdadero conocimiento, suficiente por sí solo. No hay verdadero conocimiento a través de la vaciedad del signo –por muy natural que sea y muy denotativa-

mente que funcione– sin su uso proposicional: sin que en la proposición, y sólo en ella, esté en lugar de *(suppongat)* la cosa conocida real. La significación no proporciona conocimiento sin la «suposición»: la frase simple o proposición es el primer conocimiento molecular mínimo; el átomo cognoscitivo es uno de los elementos del mínimo conocimiento autónomo. Es la vinculación *(praedicatio)* de dos signos mentales simples lo que aporta un signo mental «complejo» y la información más pequeña posible sobre el mundo en o en torno al espíritu. Si la significación en Ockham constituye el meollo de su especial realismo gnoseológico, basado en la intuición y la evidencia, la *suppositio* constituye el núcleo de su metodología científica y hermenéutica; ciertamente ambas gravitan sobre el concepto de «signo» y el postulado de que conocer es un «decir» mental con signos.

En una proposición y sólo en una proposición, dice Ockham, el término *supponit: «dicitur suppositio quasi pro alio positio»*. En su uso lingüístico, el signo figura en la proposición en lugar de algo que está relacionado con su significación. Porque, en efecto, no siempre el signo está en la proposición haciendo las veces de la cosa real que significa (*suppositio personalis*: «Sócrates es...» si se habla de la persona llamada «Sócrates»). En este caso, el término mental figura en la frase mental «significativamente y en lugar de lo que significa» (*Logica maior*, I, 64). Pero puede figurar «en lugar de la intención del alma sin significar propiamente» (ídem), en una *«suppositio simplex»* en cuya definición la *«intentio animae»* ha de entenderse como la actividad de «tensión» *(in-tendere)* del espíritu hacia su objeto conocido, lo que sería la «idea» en otras epistemologías anteriores a Ockham. Y puede figurar en lugar de la voz, la escritura del signo, o la afección espiritual que constituye la entidad del signo mental, prescindiendo de su significado y de su significación *(suppositio materialis)*. Pero, además, Ockham no rechaza en modo alguno las *«suppositiones impropriae»* (*Logica maior*, I, 77), como por ejemplo las metá-

foras o el uso de la parte por el todo: son expresiones literarias aceptables si es patente su impropiedad y no quieren confundirse con las *suppositiones* propias de las frases, que pueden tomarse *«ex virtute sermonis»*, expresión que con dificultad puede traducirse como «según el uso propio de la locución» y figura múltiples veces en los textos ockhamistas y en la polémica parisina de 1340.

Para Ockham, tan consciente del carácter vacuo, y desligado de toda *«simillitudo»* del concepto con la cosa, del signo simple, la *suppositio* se alza con la parte del león en la teoría del conocimiento científico. En efecto, es la *suppositio* de los términos lo que permite establecer, en la peculiaridad formal de una proposición, cuándo será verdadera o falsa. Porque, ciertamente, a nivel de proposiciones o signo compuesto Ockham admite los dos valores que excluía totalmente para el signo simple o término. La falsedad de un signo simple implica sin más la inexistencia del signo, la inexistencia del acto cognoscitivo de la mente; por lo contrario, la falsedad del nexo entre dos signos simples previos es ya una información por vía negativa. Será precisamente la *suppositio* de los términos lo que obliga a negar o conceder su vinculación. Así, para el franciscano, una proposición afirmativa *de inesse* y de presente –la forma más simple de proposición– será verdadera si y sólo si tanto el sujeto como el predicado figuran en la oración en lugar de la misma realidad. Por ejemplo, «Sócrates es hombre» será verdadera si y sólo si «Sócrates» y «hombre» denotan al individuo Sócrates; no será verdadera si «hombre» está en *suppositio materialis*, pues con toda evidencia el individuo humano «Sócrates» no es un conjunto ordenado de seis letras o dos sílabas.

Es patente que toda asignación de los valores de verdad o falsedad incluye un juicio y, también, que sin este juicio no hay propiamente signo compuesto, sino un estado de espera, un momento inicial de conocimiento, sin valor noético. Es en este punto, en el juicio, donde aflora el franciscanismo de Ockham. La escuela filosófica franciscana ha re-

corrido un largo trecho desde Alejandro de Hales, su primer maestro en París, hasta Ockham. Es una escuela fiel al postulado agustiniano de la superioridad total del espíritu sobre la materia. Y por fidelidad a él, partiendo del iluminismo de Agustín, primero aceptó tímidamente la «abstracción» aristotélica, pero muy pronto la matizó. Finalmente, a raíz de la polémica entre Siger y Tomás, la abandonó decididamente, como incompatible con Agustín por cuanto supone de pasiva recepción de formas. Superioridad del espíritu, para los filósofos franciscanos, significa absoluta libertad del mismo en lo que le es más propio: el conocer espiritual. Ockham establece la absoluta libertad del espíritu en la selección de aspectos de la realidad que busca al situarse inmediatamente junto al objeto que se ha de conocer. Pero, sobre todo, en la constitución del signo cognoscitivo, tanto simple como compuesto: y esta constitución, en Ockham, sólo se da con el juicio de verdad o falsedad, en el «juicio», en definitiva, que la escuela franciscana oponía a la «abstracción» dudosamente aristotélica, pero, bien ciertamente, averroísta y tomista.

Pero si el signo simple es natural y no libre o sobre materia convencional, ¿sobre qué versa el juicio?, ¿en qué se apoya? En el caso del signo simple, o mero concepto, en el valor adjudicado a una pseudoproposición: «esto es tal». Por ser el sujeto meramente denotación y no nombre, el valor falsedad únicamente señala que no se acepta como signo el nombre o verbo «tal». ¿En virtud de qué? Única y exclusivamente por la constatación de una cierta deficiencia en el acto de contactar inmediatamente el espíritu con su objeto de conocimiento, según la naturaleza y las leyes de funcionamiento del espíritu. Si, por lo contrario, el proceso de contacto fue perfecto, el acto del espíritu se impondrá con «evidencia estricta» de acuerdo con su naturaleza y leyes. Similarmente, en un signo compuesto el nexo entre los dos términos afirma una realidad que no se contenía en modo alguno en la vacuidad de los términos: requiere otro tercer contacto del espíritu con la realidad, otro proceso de

inmediata contactación del objeto en las condiciones señaladas por el nexo entre los términos y la *suppositio* de los mismos, y otro «juicio» fundado en la autosatisfacción del espíritu acerca de su acto, en este caso tanto positiva como negativa. «Evidencia estricta» (puede darse «evidencia» impropia si Dios, como Causa Primera, quisiera producir los mismos efectos que produciría una realidad creada pero inexistente: tema del Dios engañador, que asustaba a Descartes, y era cotidiano en el mundo de lo posible del siglo XIV) siempre es en Ockham el punto de la reflexión del espíritu sobre su acto cognoscitivo, y reconocimiento de su perfección. Un reconocimiento que no implica, propiamente, dos actos de la mente, sino sólo dos momentos en la activa simplicidad del espíritu. El segundo momento, el juicio, constituye el signo mental.

Universalidad y necesidad del conocimiento

Fruto de un contacto inmediato del espíritu con la cosa conocida, refrendado por la evidencia, el signo mental es siempre un conocimiento de lo singular y contingente, tanto en el caso del signo simple como del compuesto. Todo conocimiento primero, en Guillermo de Ockham, es intuitivo: intuitivo y vacío en el caso del signo simple, intuitivo e informativo en el signo compuesto. Pero nunca el espíritu o intelecto «se hace» propiamente «todas las cosas», como postulan Aristóteles y sus seguidores más o menos neoplatónicos. Para Ockham, el intelecto contacta inmediatamente, intuye, todas las cosas sin recibir de ellas «forma» alguna que le «fecunde» hasta «concebir», como dice oponiéndose a Tomás de Aquino. Toda noticia primera de algo carece de universalidad y necesidad; no constituye conocimiento científico, según lo definió el siglo XII, e intentó fundamentar la «metafísica del conocimiento» del siglo XIII, por las notas de intersubjetividad, universalidad y necesidad.

Según Ockham, estas notas advienen al conocimiento humano por vías formales, un determinado uso de los signos por parte del espíritu. Al establecer contacto con un objeto de conocimiento se produce una primera noticia concreta del mismo. El acto cognoscitivo realizado queda en *«habitus»*, siempre reactivable fácilmente en el espíritu en una acción rememorativa. Pero, entonces, la noticia concreta de un objeto presente ante el espíritu que permitía juicios de existencia («tal existe», «está aquí»), en la rememoración de la noticia, aun permaneciendo concreta y de un singular, ya no puede figurar como sujeto de juicios de existencia: es la noticia «abstracta» de Ockham, perfectamente diferente de la tomista, que ni es concreta de un singular, ni se relaciona con la presencia o ausencia del objeto. La noticia abstracta simple de Ockham se reactiva al conocer el espíritu un segundo individuo de la misma especie: el segundo individuo es «reconocido», ya que ontológicamente es incapaz de suscitar una primera noticia, diversa de la noticia habitual y abstracta que ya posee el alma. Al usar el signo simple (abstracto, habitual y concreto) para denominar a otro individuo de la misma especie en la proposición «esto es tal», nace el concepto universal y, mejor, la universalización de un signo: universal, según Aristóteles, es «aquello que siendo uno se predica o dice de muchos». En su vacuidad una noticia concreta, atómica, por su función lingüística adquiere universalidad, una cierta «natural» y «necesaria» universalidad.

La universalidad de un signo complejo, una proposición, se alcanza algo más laboriosamente: por la mediación formal del «principio de economía» o «navaja de Ockham» en una función epistemológica que, sólo derivadamente y en el ámbito de «lo posible», fundamenta su valoración como principio de elegancia teórico y de crítica disolvente de anteriores teorías.

En efecto, por la mediación del principio «no hay mayor razón» o «no se deben multiplicar las entidades sin necesidad [teórica de ello para salvar los datos del problema]» se

puede pasar, saltar formalmente de «A es B» a «Todo lo que sea A será B». Si algo aparentemente idéntico a A no es B, habrá que denominarlo, verbal o escriturísticamente, A_1: mentalmente esta corrección es automática, ya que el signo mental simple sólo puede ser unívoco, según Ockham establece al comienzo de su *Logica maior*.

El franciscano de Oxford distingue con nitidez la «universalidad» de la «necesidad». Como no podía ocurrir en anteriores epistemologías, en la suya una proposición universal puede ser, a la vez, contingente, fáctica, teóricamente no necesaria. La esencialidad de una nota predicada de un sujeto para Ockham no nace de la presencia en la mente de una «forma esencial única del objeto uno», sino de la función que se asigne a la proposición en el discurso. Para Ockham los conceptos se jerarquizan en una escala extensional: desde los que denotan muy pocos individuos hasta los que abarcan a todos. En el caso de un signo simple «connotativo» es posible pasar de su denotado a su connotado, desde «blanco» a «lo que es blanco». Pero no existe una escala jerárquica de conceptos por su intensión: «ser-sensible-extenso-etc.», en una escala del ser.

La «necesidad» de una proposición y su esencialidad nacen, para Ockham, del uso de recursos formales: la negación universal, el añadido de la partícula modal «necesario», o la forma condicional «si... entonces...». Para Ockham, y para los estoicos, una definición es formalmente un condicional; no de otra manera se puede alcanzar la «necesidad» sin dejar de hacer pie en el terreno sólido de los individuos y evitar el realismo de los universales. En este punto, Ockham se alinea claramente junto a los enemigos de Aristóteles, los estoicos, pese a que su forzada hermenéutica de los textos del Estagirita conserve la apariencia de fidelidad al Peripato.

Silogismo y experiencia en la ciencia

Asentado el valor de necesidad y universalidad de las proposiciones, Ockham contempla la posibilidad de un tercer tipo de «noticias primeras» junto al signo simple c concepto y al signo compuesto o proposición. Se trata de lo que Aristóteles -forzada interpretación restrictiva del inglés- llamaba «ciencia estricta». En efecto, el funcionamiento autónomo, formal, del intelecto en un silogismo verdaderamente demostrativo da lugar a conocimientos primeros inalcanzables por intuición inmediata, pero asequibles por intuición lógica a partir de «noticias en forma». La «forma» o formalidad del silogismo radica para el oxfordiano en el carácter condicional que el silogismo imprime a sus premisas y conclusión. Que la forma silogística permita ampliar el área de noticias primeras acerca de la realidad, es lo que justifica el gran aprecio del silogismo demostrativo -en oposición al meramente expositivo, didáctico o retórico- por parte de Aristóteles.

En efecto, Ockham no cree en absoluto que la cientificidad del conocimiento radique en la deductibilidad por medio del silogismo y a partir de unos axiomas escasos, de todos los asuntos de una ciencia. Muchas páginas de sus escritos se gastan precisamente en excluir del dominio del silogismo aquello que debe pedirse a la experiencia. A la «experiencia» en sentido estricto, opuesto a un «empirismo *naïf*»: una intuición de lo real generada activamente por el espíritu, que ha determinado previamente la finalidad y el ámbito de su esfuerzo cognoscitivo. La ciencia, para Ockham, es fundamentalmente experiencial, sólo en pequeña parte deductiva, cuando su ámbito es la realidad.

Como claramente era de esperar a través de las grandes líneas de su epistemología, el concepto de «ciencia» se ha separado ya totalmente del viejo concepto de «sabiduría» en Guillermo de Ockham «Ciencia» adquiere un sentido fáctico y convencional, fundamentado en la parcialidad y la formalidad, que nunca tuvo cuando *«scire»* (conocer) y su

derivado *«scientia»* (ciencia) eran meros momentos de *«sapientia»*, sabiduría, y ésta era la visión del mundo omnicomprensiva que permitía sobrevivir o «ser feliz» en un cosmos, un mundo unitario y ordenado, un mundo «natural».

«Ciencia», en Ockham, ya remite a la factualidad de un tratado y se engloba bajo el epígrafe de «conocimientos sistemáticos» junto a otros muchos tratados con conocimientos totalmente diferentes, sin ningún orden de jerarquía pese a que una verdad figure en unos cuantos a la vez, o uno presuponga el contenido de otros. Los campos de trabajo y sistematización de los conocimientos «posibles» sobre una misma realidad pueden ser múltiples y diversos: tantos cuantos puedan aparecer como interesantes y fecundos a partir de una noticia o grupo de ellas acerca de algo.

En el *Prólogo* a la *Expositio in octo libros physicorum* queda clara esta consecuencia de la epistemología del autor.

Ciencia no es conocimiento de realidades, sino de proposiciones acerca de ellas: la realidad, ya para Ockham, sólo es asequible a través de proposiciones, de un «decirse a sí mismo» del espíritu.

Como es natural, tal tipo de ciencia no tiene una finalidad propia, intrínseca, como pudiera tenerla una ciencia que dependiera del *Logos* cósmico o de las ideas de Dios. Las «ciencias» de Ockham no tienen otra finalidad que no sea la perseguida por el «científico» con su trabajo cognoscitivo. Y será esta finalidad extrínseca, la que impone el espíritu, el lazo que vincule la disparidad de conocimientos proposicionales que sean menester para alcanzarla, y lo que los separará de otras ciencias posibles, para otras finalidades. La unidad y relación de las proposiciones constitutivas de una ciencia es expresada por Ockham en términos sociológicos: como la unidad de los soldados de un ejército frente a la unidad de los soldados enemigos, la unidad de los súbditos de un rey frente a los de otro rey, etc. (*Prólogo* a la *Expositio*). Y, de hecho, una ciencia estará constituida

por proposiciones intuitivas lógicas y empíricas, proposiciones que son resultado de un silogismo, defensas frente a otras teorías, aplicaciones, etc.: una definición de «ciencia» meramente positiva y descriptiva.

Con frecuencia, Ockham, apostilla su descripción de «ciencia» con la observación de que todas son conocimiento de proposiciones y nunca de la realidad, por muy «reales» que se consideren unas en oposición, verbigracia, a la lógica, ciencia especulativa por excelencia. Y, pese al constante recuerdo del lingüismo de la creatividad del espíritu, y la preeminencia que comporta de la subjetividad frente a la realidad -en un rasgo muy «moderno» del franciscano bajomedieval-, diferencia claramente un subjetivismo psicológico de otro subjetivismo epistemológico: «nada importa aquí mi consideración o la tuya, en nada afecta a la mutabilidad o inmutabilidad de la cosa... Es la diversa suposición de los términos lo que motiva que un determinado predicado se predique o se niegue de un determinado término» (*Expositio, Prólogo*). La finalidad psicológica puede atraer la atención hacia determinados datos y, en su sistematización teórica, dar origen a diversas «ciencias». Pero la verdad o falsedad de las proposiciones que constituirán cada «ciencia» no depende del «punto de vista», sino de la verificación intuitiva de las proposiciones según la suposición que en ellas tengan los términos: es algo objetivo, nada relativo. Si algún defecto tiene aún, será un exceso de «realismo proposicional», como T. de Andrés sugería denominar al nominalismo ockhamista.

La filosofía natural de Guillermo de Ockham

Al entrar, ya específicamente, en el terreno de la física de Guillermo de Ockham, es necesario distinguir cuidadosamente tres aspectos: qué creía ofrecer el autor bajo

este título; qué era realmente; qué aporta en relación a la posterior evolución de la física.

Sin ninguna vacilación, Ockham creía ofrecer una fiel versión de las enseñanzas aristotélicas, libre de las adulteraciones de los *moderni*. Para Ockham, los *moderni* son los grandes autores del siglo XIII; Tomás de Aquino especialmente, pero también el gran autor de su Orden Franciscana, Juan Duns Scotus. En nombre de la pura doctrina de los *antiqui* –en este caso, más bien Aristóteles; en teología y filosofía, preferentemente los agustinianos, mejor que Agustín de Hipona–, Ockham rechaza los realismos excesivos, la multiplicación desbordada de los conceptos. Son rasgos indudables de ciertos autores del siglo XIII, y bien atendibles después del esbozo epistemológico que precede. ¿Retorno al genuino Aristóteles? El vocabulario, la disposición de los temas, las citas aconsejarían aceptar el juicio del autor medieval. Pero, sin duda, la realidad es absolutamente otra.

Comienza su *Philosophia naturalis* con paladina proclamación de la autonomía de la ciencia respecto a todo orden cósmico: la ciencia no tiene otra causa que la final, y tal finalidad es exactamente la que pretende cubrir el científico con su labor. Para Ockham, no hay un *Logos* del que participar a través de la ciencia, unos «universales» eriugenianos realistas que determinen su desarrollo, unas ideas ejemplares en Dios a las que aproximarse con una reproducción humana a lo agustiniano o tomista. Delimitar, recortar un área dentro del ancho campo de «lo posible» para constituirlo en una ciencia, sólo queda justificado por el objetivo que se señale el investigador. Y eso aun en el caso de una finalidad egoísta (gloria, riqueza, etc.) perfectamente extrínseca al tema del conocimiento (*Summa physicae*, I, 3).

La física queda prácticamente limitada al conocimiento de entidades no necesarias, contingentes. Pero, en contraste, la física, como toda ciencia, sólo atiende a conocimientos «necesarios, perpetuos e incorruptibles», tal como

determinó Aristóteles. Ello es posible gracias a que toda ciencia es conocimiento de proposiciones. La afirmación es concorde con cuanto conocemos de su lógica epistemológica. Su inserción en una obra física enfatiza el tema, ciertamente. Pero, además, señala ya un hito en dirección a las aportaciones novedosas de Ockham: la proposición, y el ajustado y preciso análisis de los conceptos que requiere, será el centro del interés del oxfordiano, no la cuantificación –como para sus contemporáneos del Merton College– ni la experimentación –real o ideal de un Roger Bacon (m. 1292)–, ni la síntesis de ambas tendencias en una «ciencia nueva» que tardará todavía tres siglos en aparecer.

Un tercer aspecto propedéutico señala el cambio de mentalidad representado por Ockham frente a los pensadores del siglo XIII: la cuestión de los principios del ente mutable, la de la noción de «materia», y la de las «cuatro causas aristotélicas».

Ciertamente, Ockham no opone objeciones al aristotelismo, que entiende que materia, forma y privación son los principios constitutivos del ente móvil. Pero para el inglés son unas nociones derivadas de la experiencia y no, precisamente, de una reflexión metafísica sobre el ser. Son una constatación, una mera descripción del hecho del cambio, y no su explicación causal. Naturalmente habrá de precisar que la «privación» no es una «entidad», sino un término o concepto que connota el sujeto del que se afirma carecer de algo (*Summa physicae*, I, 9). La «materia», de otra parte, es definida como «la substancia de la posibilidad o potencia» (*Summa physicae*, I, 16), una entidad actual y no un mero principio de entidad. Para Ockham, la noción de materia es más equivalente a la actual noción industrial de «materia prima» que a la pura potencia aristotélica o tomista. Con esta substancia material se identifica realmente la cantidad. La cantidad no es una nueva «realidad», que acceda a una entidad constituida, sino un concepto que connota la substancia material, caracterizada por tener partes cuantificables.

A tono con lo que precede, Ockham reinterpreta las cuatro causas del aristotelismo (*Summa physicae*, II, 1). Las causas intrínsecas del ente, la causa formal y la material, fundamentales en un aristotelismo metafísico, son brevemente orilladas con un *«quia sunt partes»* (*Summa physicae*, I, 25): son partes que coexisten simultáneamente en un lugar. La «coexistencia local» indica a las claras que Ockham se sitúa en una visión muy poco metafísica al considerar los principios del ente aristotélicos. Por su parte, la noción de «causa eficiente» queda reducida a una «relación» entre dos entidades expresada en una proposición. Para Ockham, la noción de causa eficiente es imprescindible en física; pero es un concepto connotativo que, saltando por encima de la relación que se establece proposicionalmente, denota las entidades reales relacionadas asimétricamente como causa y efecto. En el mundo ockhamista de entes individuales contingentes, conocidos sólo proposicionalmente a partir de intuiciones atómicas, la relación entre dos entidades no penetra en su mismo ser para establecer un vínculo orgánico, como en la Grecia clásica, en Aristóteles, o en la metafísica del siglo XIII. La relación será para el inglés del siglo XIV una constatación extrínseca del espíritu que «se dice» el mundo. Así, en su sentido más literal, la causalidad eficiente no refleja un *«bonum diffusivum sui»* del «acto», sino un hecho experimental. «Causa es aquello por cuya existencia existe otra cosa» (*Summa logicae*, I, 10), define Ockham múltiples veces con voluntad de evitar toda sugerencia de emanación, de conservación en el ser, de participación en el acto: una simple y pura sucesión de existencias que la mente constata como condición sin la cual no se da realmente la segunda entidad. En verdad, la relación causal ockhamística es un *«post hoc, propter hoc»* específico. La necesidad y la universalidad se alcanzan, en el caso de la proposición que establece la relación causal, por el recurso a elementos formales. El vínculo entre la causalidad de D. Hume (1711-1776) y la de Ockham es directo; su contenido es idéntico, salvo quizás

un tono más psicologista, más sensista en el inglés del siglo XVIII que en su predecesor medieval.

Si la causa eficiente queda cortada de toda cosmicidad real de cariz neoplatónico o más arcaico, en Ockham la causa final todavía acusa más una severa poda de tales elementos. La causa final responde a la pregunta «¿para qué?», y tiene la extraña propiedad de alcanzar su efecto aunque sea falsa. Con estas connotaciones, la causa final sólo puede darse en el ámbito de los seres racionales. En una predicación metafórica, con una suposición impropia de la expresión, puede afirmarse que también los movimientos naturales tienen una causa final. En una formulación más estricta, la causa final natural se reduce para Ockham al postulado del modo constante de obrar de la naturaleza si no encuentra obstáculos (*Summa physicae*, II, 6).

Un último punto subraya la diferencia entre la física de Aristóteles y la de Ockham: para éste, la física estudia exclusivamente el «movimiento sucesivo» con exclusión del «instantáneo». El movimiento instantáneo es el cambio substancial, el movimiento de generación o corrupción aristotélico. Para el Estagirita, el cambio substancial es el cambio más importante, a la luz del cual se afronta el cambio sucesivo o movimiento propiamente dicho, con las categorías de acto y potencia. En la *Summa physicae*, III, 6, Ockham afronta la definición de movimiento a partir de las nociones de acto y potencia. El tratamiento a que las somete es clarameте reductivo. Considera «acto» como equivalente a «actual, presente en este instante»; de igual modo, Ockham constituye a la «potencia» como «presente en el futuro»; en ambos casos, bajo la expresión «ser en acto, ser en potencia» no late el «ser», sino el «tiempo» y el tiempo del discurso, el antes y el después de proposiciones sucesivas verificables en intuiciones sucesivas de un proceso fáctico. Acto y potencia no tienen en estos capítulos ninguna implicación metafísica. Incluso carecen de complicidades con la necesidad o posibilidad lógica del movimiento o del ser.

«Istam autem sententiam exprimit Philosophus, quando deffinit motum, dicens: "Motus est actus entis in potentia, secundum quod in potentia"; hoc est quando aliquid movetur, actu aliquid habet, et est in potentia ad aliud sine quiete media...» (*Summa physicae*, III, 6. Ed. Roma, 1637).

Si en Aristóteles ya se reconocía una cierta primacía al movimiento local (*Física*, VIII 7), en Ockham queda hasta tal punto subrayada que obtiene la exclusiva atención del «físico». A la postre, el «físico» de Ockham estudia única y exclusivamente el movimiento local o la manifestación en él de los restantes movimientos «sucesivos». El cambio instantáneo no es movimiento, ya que una nueva «forma» informa instantáneamente a toda la materia, que antes coexistía con otra forma. Los cambios sucesivos –adquisición o pérdida de una parte tras otra de una perfección– en la substancia, la cualidad o la cantidad se manifiestan al físico sólo bajo el aspecto de movimiento local.

Movimiento, espacio y tiempo

Superadas las cuestiones propedéuticas, el núcleo de la física de Ockham lo constituye la reflexión sobre los conceptos de movimiento, espacio y lugar, y tiempo. El franciscano profesor en Oxford no comentó los *Parva naturalia* de Aristóteles, ni el *De generatione et corruptione*, tan usual. Tampoco parece haber coleccionado datos positivos, ni realizado experiencias novedosas, ni siquiera contribuyó con su esfuerzo personal al progreso del espíritu matemático de sus contemporáneos, los *calculatores* del Merton College de Oxford. Es en el tratamiento especulativo de los tres conceptos citados donde concentra su atención y aplica su lógica epistemológica y, ciertamente, con gran rigor.

Ya entre las cuestiones introductorias sorprende su co-

mentario sobre el «sujeto por totalización» de la física (*Summa physicae*, I, 2; ver también el *Prólogo* a la *Expositio*). En ninguna ciencia se da una unicidad de «sujeto», y la física no es excepción. Pero por su perfección, por predicación, o por totalización, a uno de los varios «sujetos» se atribuye la primacía; también en la física. Su primer sujeto por predicación es el ente natural; por perfección, el más perfecto de los sujetos «sea cual sea» -como dice en la *Summa physicae*, I, 2- o el hombre o los astros, como concreta en *I Sententiarum (Ordinatio) -Prologus*, 9, 9. Pero acerca de la primacía por totalización, la física carece de él, *«nisi forte dicatur quod "mundus" sit tale totum»*. El mundo no es una realidad única, verdaderamente totalizante de sus partes. Para Ockham y todos los pensadores del siglo XIV, el mundo es sólo un agregado de entidades perfectamente individuadas, singularidades absolutas. El mundo ya no es sino el nombre del agregado, como los nombres «pueblo» referido a los habitantes, o «reino» a los súbditos. o «ejército» a los soldados. Es el mundo una entidad mental apoyada en las relaciones que prácticamente mantienen los singulares entre ellos y que llegan a formularse en proposiciones que señalan el «modo ordinario de proceder la naturaleza». Y estas proposiciones relacionales que pueden, como tales proposiciones y por los medios formales que se establecieron en la epistemología, ser «necesarias, eternas e incorruptibles», son, en física, las leyes físicas, y se establecen en esta ciencia sobre la base de los conceptos de movimiento, espacio y tiempo. La idea de mundo se define, pues, en Ockham por los conceptos de movimiento, espacio y tiempo. Un cierto atisbo de Kant se da ya en una epistemología basada en la intuición y el formalismo lógico; otro indicio radica en el valor meramente ideal de «mundo», un «mundo» que en Aristóteles, y en el ámbito griego en general, era anterior y superior a los entes sensibles temporales, y calificado de *«zoon eudaimon»*, animal armónico o feliz. ¿Qué serán, pues, para Ockham el movimiento, el espacio y el tiempo?

Ciertamente la terna de conceptos en Ockham no son realidades anteriores, lógica y ontológicamente, a los singulares entes sensibles, que sin su entidad real no podrían «desplegarse» como virtualidades del Uno, el *Nous* y el *Anima* universal. Así se concebían, en Plotino (véase, por ejemplo, la *Enéada* III, 7), la tradición neoplatónica y la tradición cristiana del *«sensorium Dei»*, que vino a recalar en Newton, en versión geometrizante, después de pasar por el Eriúgena (hacia 950) y Grossetteste (1170-1253). La epistemología lógico-lingüística de Ockham no permitía afirmaciones realistas de tan grueso calibre. Y, efectivamente, en el tratamiento que Ockham da a la terna de conceptos fundamentales de la física, brilla tanto el poder sintetizador y generador de nuevas visiones de su teoría gnoseológica, como su inmensa capacidad de análisis y crítica demoledora. Ambas vertientes se evidencian aún en la mesurada *abreviatio* del *De successivis*.

Crítica demoledora de entidades en el punto subrayado en cada uno de los conceptos: movimiento, espacio, tiempo no son una «cosa». La negación de realidad extramental (*res*, cosa) se apoya en un análisis lingüístico. Ockham acentúa que se trata más de una cuestión de palabras que de auténticos problemas teóricos: las expresiones sustantivadas de verbos, adverbios, etc., generan la impresión de corresponder a un denotado real, como es el caso para los «conceptos absolutos», denotadores de substancias reales o similares. Si se sucumbe al equívoco, se usan los términos en suposiciones impropias, generadoras de errores. Como corrección de tales errores es necesario «traducir» las expresiones a su formulación primera inequívoca. Y esta «traducción» crítica de Ockham se convierte en vehículo de una inconsciente «traición»: las expresiones de Aristóteles se convierten en auténticos alegatos antiaristotélicos. Veámoslo.

El movimiento no es una «cosa» real y extramental: la «realidad» del movimiento es la entidad de la cosa permanente que se mueve o es movida. Y la expresión «se mueve»

o «es movida» para el profesor oxfordiano queda perfectamente definida «nominalmente» (sólo las substancias reales tienen «definición real») con la «sucesiva verificación» de proposiciones que ubican al móvil en lugares distintos y, esto, sin pausas hasta el término del movimiento. Claramente, Ockham contempla el movimiento desde su epistemología del «decir» mental y, recordémoslo, el «decir» mental se mueve en campos preacotados de problemas, a la búsqueda de la teoría posible útil. A los datos del problema preacotado por la atención del espíritu llama Ockham *«phænomena»*, las manifestaciones, en realidad la selección, de datos y querencias que la subjetividad afronta (entre otros conjuntos de datos y querencias problemáticos posibles) a partir del atomismo cognoscitivo de sus «términos» o «signos simples». Una teoría que satisface todos los datos y finalidades afrontados es calificada por Ockham de ciencia capaz de *«salvare phænomena»*, «salvar los fenómenos». Y su definición de movimiento local salva los fenómenos. Lo que resulta asaz dudoso es si su «movimiento local» es verdaderamente idéntico al concepto aristotélico de «movimiento local». De hecho, la teoría física de Aristóteles es extraordinariamente holística y metafísica; ni el movimiento local es aislable del todo físico del cosmos, ni sus apelaciones al «decimos que» reducen el conocer a un «decir» aislable de la totalidad de la cosa en sí misma y de otros «decires»; su apelación a modos de hablar es aducir el testimonio de una inevitable consciencia de la presencia de la cosa incluso en el débil *logos* verbal. Nada de esto se halla en el «pensar como un decir» de Ockham.

El movimiento de Ockham, en su ceñida formulación lingüística, no tiene «causas», no tiene límites Su definición nominal, pero esencial para el «físico», sólo indica la traslación: un cambio de relaciones de orden entre una «cosa» permanente y otras cosas permanentes, que el intelecto constata proposicionalmente. Ha desaparecido de la esencialidad del movimiento toda metafísica del «ser» («El movimiento *es*»), toda relación intrínseca entre el «ser del

ente» y su «causa» («de la nada, nada se hace o es»), es posible el movimiento en el más puro vacío (hipótesis efectivamente planteada por Ockham como condición de un movimiento sin roces) con tal de que una mente geometrizante trace en el vacío unas coordenadas para verificar la sucesión de proposiciones acerca del «lugar» del cuerpo en momentos sucesivos.

Aquí incide el segundo tema físico de Ockham: el del lugar. Una vez más, el esquematismo con que Ockham afronta el problema del lugar le desvincula de Aristóteles. El «lugar», necesario y suficiente para constatar el movimiento, no es una «cosa». No lo es en su sentido fuerte de algo real que acceda a un sujeto substantivo. Pero, tampoco, en el sentido más débil de una realidad inmóvil que se relacione con la cosa real móvil. En el mundo contingente de Ockham, nada es inmóvil. La inmovilidad necesaria para «salvar los fenómenos» del movimiento es un *«ac si»*, un «como si», dice Ockham adelantando ya el *«als ob»* kantiano de una forma elemental. Hay que tomar unas realidades móviles «como si» fueran inmóviles para afrontar el problema concreto de un móvil. El «lugar formal» necesario para constatar el movimiento es una segunda relación -unas proposiciones que relacionan substancias sin implicar ninguna otra entidad por débil que se la juzgue- mucho más vinculada a la espontánea actividad del espíritu, que «relaciona» y «considera como si», que la implicada por la definición, nominal pero esencial, de movimiento. Ciertamente, también en el caso del «lugar formal» el intelecto de Ockham que teoriza el movimiento local lo hace «desde fuera» del ser de los entes, en vez de intuir (*intus-legere*) la íntima entraña del «ser real» del cosmos, como Aristóteles: una epistemología consciente, perfectamente inconsciente de su antiaristotelismo, que viene a transmutar completamente no sólo la doctrina del gran «físico» griego, sino también las fecundas intuiciones acerca del *Nous*, Intelecto, de los neoplatónicos con su «categoría de espacio» como previa al despliegue de la multiplicidad de las ideas, sensibili-

zadas o no. Tiempo, espacio y movimiento en Ockham pasan a ser patrimonio de la subjetividad individual del hombre concreto, en vez de serlo del Uno de Plotino-Proclo en su movimiento de ser, o del Dios de Juan Escoto Eriúgena en su «crearse», o del «intelecto separado» de Averroes.

El tercer gran concepto físico es especialmente relevante en la reducción proporcional del aristotelismo por Ockham. Si en el «como si» de la inmovilidad de unos puntos localizadores, el alma era la instancia constitutiva determinante, en la misma definición de tiempo ya figura de modo esencial. Ya lo es en Aristóteles, pero su teoría del conocimiento no excluye, si es que no implica, la explicitación neoplatónica, que retrae la categoría de tiempo al alma universal. Esto es totalmente imposible en Ockham. Más bien su noción de *«esse in esse transmutabile»* apunta hacia un *a priori* kantiano como fundante en la subjetividad de cualquier «numeración» de movimientos y comparación entre ellos. Más allá de sus alusiones al movimiento constante, velocísimo e infinitamente divisible («numerable») de la «última esfera», Ockham apunta a un movimiento establecido idealmente por el «alma», la subjetividad que afronta la problemática de unos movimientos preseleccionados para un determinado fin, que exige su medida, su «numeración». El tiempo de la física ockhamista es una relación entre relaciones, en un tercer nivel comparativo del alma que cuantifica.

Se comprende que Ockham pueda y deba afirmar que la física carece de un «sujeto por totalización». El «mundo» es un constructo muy selectivo de la subjetividad que interrelaciona, sobre la base de unos nombres de relación extrínseca (movimiento, lugar, tiempo), las entidades permanentes y singulares que tienen existencia real independiente del alma. Y, a la vez, se comprende que sus «leyes físicas» no impliquen una «naturaleza» total y objetiva, ordenada y eterna, como en Grecia. Sus «leyes físicas» sólo son generalizaciones, a través de principios lógicos, de he-

chos experimentales, percibidos por el espíritu humano en una acción predeterminada que busca la solución eficaz de un concreto ámbito de datos problemáticos. Si la «idea universal» en Juan de Salisbury (hacia 1110-1180) ya era calificada de *«exemplar»*, los entes reales y sus relaciones funcionales extrínsecas en Ockham ya sólo son conocidos científicamente en forma de «modelos», en el sentido moderno del término.

Los límites de las aportaciones físicas de Ockham

Para bien y para mal, la influencia de Ockham en el ámbito de la física posterior fue decisiva, pese a su absoluta discreción: era una norma de la más elemental prudencia no citar autoritativamente a un autor *sub iudice* en la Inquisición papal, forzando más aún la general costumbre bajomedieval de no nombrar a autores contemporáneos al citar sus teorías. Pero la clara conciencia metodológica de tratar aisladamente los problemas del ámbito físico, la clara consciencia de la factualidad empírico-formal de las leyes físicas, del carácter proposicional, y no «natural», de la necesidad e intersubjetividad de la «ciencia» o las ciencias fácticas, finalísticamente construidas, estuvieron bien presentes en casi todos los contemporáneos del *Venerabilis Inceptor*. Y ciertamente fueron el campo abonado en el que florecería de hecho, y sólo podía florecer de derecho, la «Ciencia Nueva» del siglo XVII. Por crítica interna, a partir de unas nuevas condiciones subjetivas y sociales de lectura, las obras sobre física de Aristóteles quedan arruinadas: la física de Ockham y sus contemporáneos es positivamente antiaristotélica, pese a su veste peripatética. Todos los términos aristotélicos han cambiado de semántica en profundidad, son conceptos de la «subjetividad» activa y no de la «naturaleza» eterna. Son conceptos conscientemente lingüísticos y muy poco realistas. La epistemología que los

genera conscientemente, en un método regido por la evidencia subjetiva y aplicado a la resolución de problemas aislables en «ciencias», es la misma que regirá toda la Modernidad filosófica y el alumbramiento de las ciencias

Pero la epistemología y la física de Ockham tienen un límite, un límite epistemológico, un límite científico, un límite histórico.

El signo-concepto ockhamista es «natural», con una naturalidad aún excesivamente próxima a la experiencia ordinaria. Pese a toda la ontologización del signo como signo, Ockham está todavía confinado a un signo de algo «real»; por muy vacío que sea el signo, por muy atómica que sea su denotación significativa y por muy formal que sea su universalización, necesidad y combinación de signos, el signo ockhamista no tiene el grado de «formalidad» y de autonomía evolutiva de los «lenguajes artificiales» de hoy. Incluso carece del desfondamiento del signo en una semiótica que admita el fenómeno de semiosis ilimitada y el convencionalismo total. Con esta «naturalidad del signo» epistemológica, es muy explicable que ni Ockham ni sus inmediatos sucesores traspasaran los límites materiales de la física aristotélica, pese a orillar claramente su fundamento formal y cosmovisional. El proposicionalismo de su epistemología y de su ciencia es todavía demasiado realista y, atrayendo la atención sobre el análisis formal de las proposiciones, no alcanza a descubrir la formalidad radical del lenguaje.

El resultado histórico de su fuerte análisis formal del lenguaje fue desencadenar una farragosa actividad verbal en las facultades de Artes, tanto en el aspecto lógico, como en el físico, de su actividad docente. Desencadenó la logomaquia de los lógicos y científicos mediocres que humanistas y renacentistas tildaron merecidamente de «barbarie isleña», desde Petrarca hasta Luis Vives. Del «proposicionalismo realista» de Ockham se popularizó el primer término, cayó el segundo. Fue su limitación histórica, posible porque en realidad el entorno mercantil de Ockham y, sobre

todo, de sus sucesores frívolos no necesitaba verdaderamente una ciencia física capaz de transformarse en una tecnología industrial.

Por otra parte, a partir precisamente del segundo término de su «proposicionalismo realista», Ockham no fue un precedente ni mucho menos un profeta de los contenidos de la física actual. Jamás, ni remotamente, formuló el principio de inercia. Su definición restringidísima de movimiento margina totalmente el inicio y el final del curso del móvil; cae el contenido metafísico de la noción de «lugar natural» en Aristóteles para quedar en generalización de algo empírico; se alude al modo constante de proceder de la naturaleza, pero con el mismo sentido que pueda tener el lugar natural admitido. Ockham pudo adivinar lo que hoy denominamos «principio de inercia». Pero no lo formuló jamás ni aproximativamente; destruyó analíticamente la dinámica clásica, pero no formuló la moderna. Como nunca privilegió la matematización de la física y, mucho menos, su algebraización, pese a serle posible y fácil a partir de sus principios epistemológicos subjetivistas. Las lecturas «continuistas» de P. Duhem y A. C. Crombie pecan, como mínimo, de optimistas. Quizá las críticas de A. Koyre y de los anticontinuistas, a su vez, no hacen justicia al legado que nos transmitieron los pensadores del siglo XIV: no reconocen el gran mérito de enterrar definitivamente la epistemología clásica que abarca desde Grecia hasta el siglo XIII, y poder ofrecer nítidamente las grandes líneas fundamentales de una epistemología que rige aún nuestros días. Para bien y para mal, la epistemología de Ockham alumbra y justifica el humanismo, la «ciencia nueva», el «método» y la «filosofía crítica», la «filosofía de la historia» y de la libertad, la «escuela de la sospecha», el «positivismo lógico», la semiótica y las diseminaciones, gramatologías y generalogías, de hoy. Quien esté situado en la subjetividad de la Modernidad o en el curioso objetivismo de la pos-Modernidad, verá en Ockham el comienzo de una nueva etapa del pensamiento humano; quien de alguna manera se inscriba

en la epistemología clásica sólo verá en Ockham un laberinto inextricable de proposiciones inconexas, caóticas.

Francisco J. Fortuny
Profesor de Historia de la Filosofía
en la Facultad de Filosofía
de la Universidad de Barcelona

Bibliografía

Obras de Guillermo de Ockham

Edición crítica: *Opera philosophica et theologica*. Cura Instituti Franciscani Universitatis Sancti Bonaventurae (St. Bonaventura, N.Y.).

● La parte destinada a la *Opera philosophica* incluye, por ahora:

VOLUMEN I, *Logica maior* o *Summa logicae* (1974);
VOLUMEN II, *Expositionis in libros artis logicae* (*Expositio aurea*) *et Tractatus de praedestinatione* (1978);
VOLUMEN III, *Expositio super libros elenchorum*.

Están en prensa la *Expositio in octo libros physicorum* (2 volúmenes) y las *Opera dubia et spuria*.

● De las *Opera theologica* prácticamente está editado el *Comentario a los libros de las Sentencias* (*Ordinatio* y *Quaestiones in II, III, IV Sententiarum*) y los *Quodlibeta septem*.

Para las *Quaestiones in libros physicorum* hay que recurrir a la edición parcial de F. Corvino en la *Rivista critica di Storia della Filosofia* entre 1955 y 1958. Las *quaestiones* 132-136 fueron recogidas por Ph. Böhner en la antología *Ockham: Philosophical writings* (Nueva York, 1957, 1964^{2}). El mismo Ph. Böhner editó críticamente el *De successivis* aquí traducido (St. Bonaventura, N.Y., 1944) y el *Centiloquium theologicum* (obra dudosa) en los *Franciscan studies* de 1941 y 1942. G. E. Mohan cuidó la edición crítica del *Pro-*

logus a las *Expositiones in physicorum* (aquí traducidas) en la revista *Franciscan studies*, 5 (1945) 235-245; el resto del libro permanece inédito. La mejor edición de la *Philosophia naturalis sive summulae in libros physicorum* es la de Roma, 1637. La *quaestio «De relatione»* también halló su editor en G. E. Mohan (*Franciscan studies*, 11 (1951) 273-303). En la misma revista y en los años 1964-1966, E. Buytaert editó el *Logicae tractatus minor* y el *Elementarium logicae* o *Logica media*. El *De principiis theologiae* (dudoso) fue publicado en París en 1936 por L. Baudry.

La edición crítica de las *Opera politica* está en curso de publicación por la Universidad de Manchester desde 1940, sin superar el III volumen. Para el resto de la obra política de Ockham hay que recurrir al *Monarchia Sacri Romani Imperii*, volumen II de M. Goldast (Frankfurt, 1614; reedición anastática Graz, 1960) y a los *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* de R. Scholz (Roma, 1914) y al *Breviloquium de potestate Papae*, editado por el mismo estudioso en Stuttgart, 1944.

Estudios generales sobre Ockham

P. VIGNAUX: *Nominalisme au XIVe siècle*. París, 1948, 1981².

L. BAUDRY: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. París, 1950.

Ph. BÖHNER: *Collected articles on Ockham*. St. Bonaventure-Lovaina-Paderborn, 1958.

H. JUNGANS: *Ockham im Lichte der neueren Forschung*. Berlín, 1968.

A. GHISALBERTI: *Guglielmo di Ockham*. Milán, 1972.

G. LEFF: *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*. Londres-Manchester, 1975.

Estudios sobre la física de Ockham

S. Moser: *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*. Innsbruck, 1932 (obra clásica sobre la «*Philosophia naturalis*» y su kantismo).

P. Duhem: *Le système du monde*. París, 1954-1957². (Especialmente vols. VI y VII).

G. Martin: *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlín, 1949.

E. Moody: *The logic of William of Ockham*. Londres, 1935 (1965²). Véase del mismo los *Studies in Medieval philosophy: science, and logic*. Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1975.

H. Shapiro: *Motion, time and place according to William of Ockham*. St. Bonaventure (N.Y.), 1957.

T. de Andrés: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, 1969.

A. Goddu: *The physics of William of Ockham*. Leiden-Colonia, 1984.

F. Bottin: *La scienza degli occamisti*. Rímini, 1984.

Instrumentos auxiliares

V. Heynck: *Ockham-Literatur 1919-1949*, en *Franziskanische Studien* 32 (1950) 164-183.

A. Ghisalberti: *Bibliografia su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968*. En *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 62 (1970) 272-290.

L. Baudry: *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. París, 1958.

GUILLERMO DE OCKHAM

EXPOSICIÓN DE LOS OCHO LIBROS SOBRE LA FÍSICA (PRÓLOGO)

Las edades pretéritas produjeron y sostuvieron a numerosos filósofos, honrados con el título de la Sabiduría, que ilustran, como brillantes luminarias, con el resplandor de la ciencia a quienes viven oscurecidos por las tinieblas de la ignorancia. Pero entre los restantes filósofos descolló con suma gloria Aristóteles, de no pequeña ni despreciable doctrina. Él, con ojos similares a los de Lynceo, en armonía con los más sutiles aspectos de la naturaleza, descubrió a la posteridad lo más recóndito de la filosofía natural.

Y como sea que, ciertamente, muchos han intentado exponer sus libros, a los ruegos de muchos estudiosos, decidí escribir para utilidad de los estudiantes cuál era mi opinión sobre su intento. Y nadie, sino los envidiosos, debe enojarse conmigo si ofrezco sin envidia cuanto a mí me parece más probable, ya que procederé a la exposición de los exquisitios trabajos de Aristóteles sin aserción temeraria, y no por el empecinamiento en las discusiones, ni por injuriar a nadie. Y tal como, con toda modestia y sin malevolencia, algunas veces rechazo las opiniones de algunos, también así mismo, sin ninguna impaciencia, estoy preparado para recibir reprensión si afirmo algo que no concuerde con la verdad. Con todo, guárdese el corrector, no sea que por la rutinaria aceptación de malos principios, el favor, o el odio, se convierta de corrector en perversor. Y advierta que no puedo ajustarme a las opiniones de unos individuos que, entre sí, se rechazan.

En verdad, pese a que este hombre halló el auxilio divino para muchas y grandes cosas, con todo nada le impidió mezclar humanamente el error con la verdad. Por ello que

nadie me adscriba aquellas opiniones que deben reseñarse, como si en algo no juzgara yo según la verdad católica, cuando me propongo sólo explicar lo que aceptaba este filósofo, o juzgo que debía aprobar según sus principios. Es lícito sin peligro del alma opinar diversa y contrariamente a la opinión de alguno como sea que él no es el autor de la Sagrada Escritura; y en esto el error no se acumula con el vicio. Ciertamente, en tal ejercicio a cada uno le es lícito juzgar, y no está vetado el libre raciocinio, sin ningún peligro para el alma.

Así pues, si he de exponer la filosofía natural de Aristóteles, comenzaré por el primer libro de la *Física*[1]. Pero, antes de iniciar la explicación del texto, antepondré algunos preámbulos, tal como ya hice al comienzo de la *Lógica*. Y, dado que tal vez la exposición de la *Lógica* no vino a manos de algunos que posiblemente vean ésta, no rehuiré por pereza repetir aquí algunas de las cosas que allí se dicen, añadiendo otras.

Por lo tanto, debe verse primero qué es «ciencia» en general. En segundo lugar, han de señalarse algunas distinciones acerca del nombre «ciencia». En tercer lugar, deberán destacarse algunas conclusiones de lo dicho. En cuarto lugar, se ha de tratar de la «ciencia natural» más específicamente.

[Qué es ciencia]

Acerca del primer punto debe decirse que «ciencia», o bien es cierta cualidad que tiene existencia subjetiva[2] en el

1 Ocho manuscritos, todos incompletos y testimonio, quizá, de que Ockham jamás concluyó su obra, han llegado hasta nosotros de la *Expositio super octo libros physicorum*. El texto es común a partir de este punto. El ms. *Oxford, Merton College* 293 presenta otra introducción mucho más breve; quizá sólo sea una *reportatio*, mientras que la redacción con el *incipit* largo sería una *ordinatio* del autor.

2 La terminología de Ockham y los medievales resulta invertida en relación a la kantiana y postkantiana por lo que respecta a subjetivo/objetivo. Algo es «subjetivo» si es el sujeto de una proposición; en este caso, si puede atribuírsele a ella misma existencia real en vez de tenerla sólo como «objeto» de conocimiento, como, por ejemplo, «centauro». En

alma, o bien es una colección de algunas de tales cualidades que informan el alma; y hablo sólo de la ciencia del hombre.

Esto se prueba porque no es menos cualidad la ciencia, que es hábito, que el acto de la ciencia; pero el acto de la ciencia es una cualidad; en consecuencia, la ciencia, que es un hábito, es una cualidad. La mayor aparece como evidente; pruebo la menor: ya que es imposible verificar sucesivamente unas [proposiciones] contradictorias acerca de un sujeto si no se da alguna mutación, a saber, la adquisición o pérdida de alguna cosa, o la producción o destrucción, o un movimiento local; pero por ninguna de tales mutaciones que se den en algo que no sea el alma racional, puede el alma entender lo que primero no entendía a partir del hecho de querer entender lo que antes no entendía; en consecuencia, el alma posee algo que antes no tenía. Pero esto no puede dárselo sino la intelección o la volición; en consecuencia, la intelección o la volición es una de las tales cualidades. Pero por el mismo motivo que la volición es una de tales cualidades, por idéntica razón lo será también la intelección. Y por la misma razón, en consecuencia, el hábito de la ciencia es una de tales cualidades, o un agregado de tales cualidades.

Además, la potencia que tiene lo que no tenía antes, es más hábil y pronta al acto de lo que era antes; pero manifiestamente experimentamos que, después de muchas reflexiones, uno es mucho más hábil y pronto para tales pensamientos de lo que antes era; en consecuencia, algo tiene en este momento que no tenía antes. Pero este algo no puede calificarse sino como hábito; en consecuencia, el hábito existe subjetivamente en el alma. Pero un tal algo no puede darse subjetivamente en el alma si no se trata de una cualidad; en consecuencia, el hábito

---

este punto se refleja la opinión definitiva del autor: un concepto no es un «*fictum*» de la mente con mera existencia «objetiva», sino una cualidad con existencia «subjetiva». Véase *Ordinatio*, D. II. q. 7ª (Ed. Brown-Gál. II. p. 271 ss.).

es una cualidad. Y, en consecuencia, con mucho más motivo, el hábito que constituye la ciencia, es una cualidad del alma.

[Acepciones de «ciencia»]

Acerca del segundo punto ha de saberse que «ciencia» se toma muy diversamente, y que existen varias distinciones de «ciencia», incluso no subordinadas.

Sea la primera que «ciencia», de alguna manera, es una noticia cierta de algo verdadero. Así, algunas cosas se conocen sólo por fe, a la manera como decimos saber que «Roma es una gran ciudad» sin que, con todo, la hayamos visto; y, de manera similar afirmo que sé que éste es mi padre y ésta mi madre; y como esto, otras [proposiciones] que no son conocidas por evidencia. Ya que, pese a todo, nos adherimos a ellas sin ninguna duda y son verdaderas, afirmamos tener «ciencia» de ellas.

Se toma también «ciencia» como noticia evidente[1], cuando, a saber, se afirma conocer algo no por el mero testimonio de quien narra, sino que asentimos a ello, si es el caso, por el conocimiento incomplejo de los términos, mediata o inmediatamente. Tal ocurre cuando, aunque nadie me explique que la pared es blanca, por el hecho de percibir la blancura que se da en la pared, conozco que la pared es blanca, y así en otros casos. De esta manera la ciencia no sólo se tiene de cosas necesarias, sino también de algunas contingentes, tanto si la contingencia[2] es por igualdad o de otra manera.

Según un tercer modo, se denomina «ciencia» a la noticia evidente de algo necesario. De esta manera no se tiene ciencia de lo contingente, sino de los principios y de las conclusiones derivadas.

1. Véase *Ordinatio. Prologus*, q. 1. Brown-Gál. I, p. 5-7.
2. Véase *Summa logicae* II, 27 (Ed. Böhner-Gál-Brown, p. 534).

En un cuarto modo, se denomina «ciencia» a la noticia evidente de lo verdaderamente necesario que puede ser causada por el conocimiento evidente de unas premisas necesarias, dispuestas según el discurso silogístico. De esta manera la «ciencia» se distingue de la «inteligencia», que es el hábito de los principios, y también de la «sabiduría»[1], tal como enseña el Filósofo en el libro VI de la *Ética*[2].

Otra distinción de la «ciencia» radica en que unas veces la «ciencia» se toma como la noticia evidente de la conclusión[3], y otras por el conocimiento de toda la demostración.

Otra distinción de la «ciencia» nace de tomar alguna vez «ciencia» como un hábito numéricamente uno que no incluye hábitos de otra especie, y otras se toma como una colección de muchos hábitos que tienen un orden determinado y cierto. Es en esta segunda acepción en la que el Filósofo usa «ciencia» frecuentemente; y según este modo la «ciencia» incluye, como partes integrantes de alguna manera, el hábito de los principios y las conclusiones, el conocimiento de los términos, el rechazo de los falsos argumentos y errores, y la solución de los mismos[4]. Es así que se afirma que «la metafísica es ciencia» y que «la filosofía natural es ciencia», y así de otras.

[Derivaciones de lo que antecede]

En tercer lugar, de todo esto es necesario deducir algunas conclusiones.

Primeramente resulta que la metafísica –como las matemáticas y la ciencia natural– no es numéricamente una ciencia, de la misma manera que «esta blancura» es numé-

1. Véase *Ordinatio, Prologus*, q. I. (Ídem, p. 11-15).
2. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VI, 3 (1139 b 16-17) y 6 (1140 b)
3. Véase *Summa logicae*, III, 1 (Ed. Böhner-Gál-Brown, p. 506); *Ordinatio. Prologus*, q. II. Artic. 1 (Ed. Brown-Gál, I, p. 76 ss.).
4. Véase *Summa logicae*, III, 20 (Ed. Böhner-Gál-Brown, p. 537-8); *Summulae physicorum* o *Philosophia naturalis*, I, 1 (Ed. Roma, 1637, p. 1-2); *Ordinatio. Prologus*, q. 1 (Ed Brown-Gál, I, p. 8-11)

ricamente una, o «este calor», o «este hombre», o «este asno». Y lo pruebo: ya que la metafísica incluye muchas conclusiones, acerca de una de las cuales alguien puede errar, y él mismo, al mismo tiempo, conocer otra, tal como es evidente por experiencia cierta porque primero se adhiere uno a cierta conclusión y más tarde a otra y, con todo, alguna vez erró primero acerca de una y otra. A partir de ello argumento así: el error acerca de *A* y la ciencia acerca de *A* se oponen formalmente; pero el error acerca de *A* y la ciencia de *B* no se oponen formalmente, ya que pueden permanecer simultáneamente; en consecuencia, la ciencia acerca de *A* y la ciencia acerca de *B* no pertenecen al mismo concepto, ya que cuando varias cosas tienen una razón única aquello que formalmente es contrario a una es contrario a la otra. Pero si no tienen un concepto único, y es manifiesto que no lo hay, ninguno es materia del otro ni forma; en consecuencia, no constituyen numéricamente una unidad por sí misma[1]; por lo tanto, lo que comprende a uno y otro no es por sí mismo numéricamente uno.

Por otra parte, la metafísica incluye tanto la noticia de los principios como las conclusiones, e igualmente la filosofía natural. Ahora bien, si según el Filósofo en los *Analíticos posteriores*, I[2], el hábito de los principios es más conocido que el hábito de las conclusiones, y lo mismo no es más conocido que lo mismo; ahora bien, si el conocimiento de los principios es causa del conocimiento de las conclusiones y lo mismo no puede ser causa de sí mismo; en consecuencia, será necesario afirmar que la metafísica no es una ciencia numéricamente una, como tampoco la filosofía natural. La filosofía natural, por lo tanto, es una colección de muchos hábitos, tal como se afirmó. Y no es «una» de manera diversa a como una ciudad se afirma que es una, o se dice que un pueblo es uno, o como se habla de un ejército, que incluye hombres, caballos y las restantes cosas necesarias;

1. *«Unum numerum per se» «per se»*, por sí mismo o esencialmente. Véase *Summa logicae*, I, 39 (Ed. Bohner-Gál-Brown, p. 109).
2. Aristóteles, *Analíticos posteriores* I, 2 (71 b, 29 ss.).

o tal como se habla de un reino o se dice de la universidad que es una, o se discurre sobre «un mundo».

La segunda conclusión es la que sigue: ninguna «ciencia» tiene, propiamente, sino dos causas, si se habla con propiedad de «causa», ya que ningún accidente tiene sino dos causas[1], a saber, la final y la eficiente. En efecto, un accidente no tiene materia de la cual [se eduzca], sino únicamente materia a la cual [accede], según el Filósofo en el libro octavo de la *Metafísica*[2]. Ahora bien, la materia a la cual [se accede] no es causa de aquello [que accede], tal como es el caso para la materia de la cual [se educe algo], ya que la materia no es causa de la forma, sino del compuesto. En consecuencia, el accidente no tiene materia. Pero, si no tiene causa material, tampoco tiene causa formal. En consecuencia, todo accidente únicamente tiene dos causas esenciales, a saber, la final y la eficiente. Pero toda ciencia que sea numéricamente «una», tal como se explicó, es numéricamente una cualidad. En consecuencia, ninguna ciencia así tiene sino, tan sólo, dos causas. Pero cuando algo es un agregado de muchas razones diversas, de las cuales ninguna es materia de otra, si ninguna de ellas tiene materia, tampoco la tiene el agregado. En consecuencia, la «ciencia», que es un agregado de muchos hábitos de este tipo, no tiene materia ni, en consecuencia, tiene causa formal.

En conclusión, debe afirmarse que, hablando según la fuerza de las palabras[3], ninguna ciencia tiene sino dos causas esenciales, a saber, la eficiente y la final. Si bien se afirma que «cualquier ciencia tiene causa material y formal, si contiene verdad», se trata de una locución impropia y metafórica. En efecto, se denomina «materia» a aquello sobre lo que versa la ciencia, pero se trata de un modo im-

1. Véase: *Philosophia naturalis*, I, 3 (Ed. Roma 1637, p. 4-5).
2. Aristoteles *Metafisica*, VIII, 4 (1044 b 8 ss.)
3. «*De virtute sermonis*», esto es, tomando o usando los términos en alguna de las tres *suppositiones* «propias», en oposición a las «impropias». Véase *Summa logicae*, I, 77 (Ed. Bohner-Gál-Brown, p. 236-38).

propio de hablar, ya que entonces se podría afirmar que «el color es la materia de mi visión» y que «el color es la causa material de la visión, la aprehensión y la sensación». De modo similar, se denomina impropiamente «forma» a la distinción de las partes de la ciencia, pues del mismo modo podríamos afirmar que las tres líneas son la causa formal del triángulo, y que las manos, los pies, la cabeza y los restantes miembros del hombre son la causa formal del hombre, lo cual no es hablar con propiedad. En consecuencia, si se habla con propiedad, la ciencia no tiene sino dos causas, al carecer de la causa formal y de la material. En efecto, propiamente debe afirmarse que la causa material pertenece a la esencia de aquello de lo que es causa; pero el sujeto de la ciencia no pertenece a la esencia de la ciencia, y, en consecuencia, no tiene causa formal.

De la misma manera, si se habla con propiedad, la causa material recibe en ella a la forma; pero ni el sujeto ni el objeto reciben en ellos mismos la ciencia o parte de ella, sino que sólo el intelecto recibe la ciencia; por lo tanto, propiamente hablando, ni el sujeto, ni el objeto son causa material de la ciencia y, en consecuencia, no tienen causa formal.

Como tercera conclusión puede asentarse que la ciencia, que es una como unidad de colección, no tiene un sujeto[1], sino que, según sus diversas partes, tendrá diversos sujetos. En efecto, no se puede denominar «sujeto» de una ciencia sino a aquello de lo que se conoce algo; pero en una ciencia con tal tipo de unidad se dan múltiples cosas de las que se conoce algo; en consecuencia, tal ciencia no tendrá un único sujeto.

Por ello es necesario saber que «sujeto de una ciencia» se toma de dos maneras: según una manera, por aquello que recibe una ciencia y posee la ciencia en él subjetivamente, tal como se dice que un cuerpo o superficie es el «sujeto» de

1 Vease *Philosophia naturalis*, I, 2 (Ed Roma, 1637, p 2-3); *Ordinatio. Prologus*, q 9 (Ed Brown-Gál, *I*, p. 226), *Summa logica*. *I*, 30 (Ed. Bohner-Gál-Brown. p 92-3)

la blancura y que el fuego es el «sujeto» del calor. En esta acepción, el «sujeto» de la ciencia es el mismo intelecto, ya que cualquier ciencia es un accidente del mismo intelecto. De una segunda manera, se toma como «sujeto» de la ciencia aquello acerca de lo cual se conoce algo. Así lo usa el Filósofo en los *Analíticos posteriores*[1]. Y en este caso es lo mismo el sujeto de una conclusión y el de la ciencia, y no se lo denomina «sujeto» sino en tanto que es el sujeto de la conclusión. En consecuencia, cuando se dan múltiples conclusiones con sujetos diversos, según la forma de emplear el término «sujeto» que tiene el lógico, entonces una ciencia que esté constituida por el agregado de todo cuanto se conoce por las conclusiones no tiene un sujeto, sino que para cada una de las diversas partes habrá diversos «sujetos». Si se da el caso de que todas las conclusiones tienen el mismo sujeto, entonces un único sujeto es propio de todo el agregado, a saber, el sujeto de todas aquellas conclusiones.

Igualmente debe conocerse cuál es la diferencia entre «sujeto» y «objeto». Objeto de una ciencia es toda proposición conocida; el sujeto es una parte de tal proposición, a saber, el término «sujeto». Así, de la ciencia por la que conozco que «todo hombre es capaz de disciplina», el «objeto» es toda la proposición, pero el «sujeto» es el término «hombre».

Por ello es evidente que «contener virtualmente todo el conocimiento de las conclusiones» o «ser el principio al que refiere todo lo demás»[2] y otras muchas cosas que se atribuyen al concepto de «sujeto», no pertenecen a tal concepto de sujeto. En efecto, el sujeto no contiene virtualmente otro hábito que no sea el del predicado, ni todas las cosas se atribuyen más al sujeto que a otros. Si alguna vez realmente acontece así, es accidental.

Se deduce de ello que preguntar por el «sujeto» de la lógica, de la filosofía natural, de la metafísica, la matemática

1. Aristóteles: *Analíticos posteriores*, I, en general.
2. Véase especialmente la *Ordinatio*, lugar citado, pág. 56, nota.

o la ciencia moral, es no preguntar nada, ya que tal interrogación presupone que algo es el sujeto de la lógica o de la filosofía natural, cosa manifiestamente falsa. En efecto, nada hay que sea sujeto único de la totalidad, sino que hay sujetos diversos para las diversas partes. De aquí que preguntar cuál es el sujeto de la filosofía natural, es similar a cuestionarse cuál es el rey del mundo, ya que, como tal, nadie es el único rey del mundo, sino que uno es rey de un reino y otro de otro, así también acontece con los sujetos de las partes diversas de tal ciencia. Ni es más el caso que una ciencia, que es una colección, tenga un sujeto, que no que el mundo tenga un rey, o que un reino tenga un único conde.

Respecto a las expresiones de algunos autores que parecen asignar un único sujeto a las citadas ciencias, debe saberse que no pretenden afirmar que algo sea propiamente sujeto primero de la totalidad; más bien su intención es establecer que entre todos los sujetos de las diversas partes hay alguno que es primero por alguna especie de primacía, y unas veces es primero uno, por cierta primacía, y otras otro, por otra especie de primacía. Tal como, en metafísica, el primero entre todos los sujetos es el ente según la primacía de predicación; pero el primero por la primacía de perfección es Dios; de igual manera, en la filosofía natural el primer sujeto según la primacía de predicación es la substancia natural o algún otro, y el primero por la primacía de perfección es el hombre o el cuerpo celeste o algo semejante. Es esto lo que señalan los autores con tales palabras, y no otra cosa.

[Sobre la filosofía natural]

En cuarto lugar es necesario considerar más específicamente la ciencia natural, y tratar de qué estudia, cómo se distingue de otras ciencias, en qué parte de la filosofía figura y, en especial, de la obra *Física*.

Por lo que atañe al primer punto, ha de establecerse que la filosofía natural trata principalmente de las substancias sensibles y compuestas de materia y forma, y secundariamente de algunas substancias separadas. Para entender esto es necesario saber que toda ciencia lo es del complejo[1] o de los complejos. Y así como los complejos se conocen por la ciencia, también los incomplejos, que constituyen los complejos, son partes de que consta la ciencia en cuestión. Tanto es así que los complejos que son conocidos por la ciencia natural no se componen de cosas sensibles y de substancias, sino que se constituyen con intenciones o conceptos del alma, comunes para tales cosas. En consecuencia, hablando estrictamente, la ciencia natural no es de cosas corporales y generables, ni de substancias naturales, ni de cosas móviles, ya que tales cosas en la conclusión conocida por la ciencia natural no actúan de sujeto, ni se predican. Hablando con propiedad, la ciencia natural se compone de intenciones del alma, comunes para tales cosas, y colocadas en vez[2] de tales cosas, precisamente, en muchas proposiciones, aun cuando en algunas proposiciones se coloquen tales conceptos en lugar de ellos mismos, como será evidente más adelante. A esto se refiere el Filósofo al decir que la ciencia no versa sobre los singulares, sino que está constituida por universales que están en lugar de los mismos singulares[3]. Con todo, metafórica e impropiamente hablando, se dice que la ciencia natural trata de cosas corruptibles y móviles, ya que está constituida por aquellos términos que se colocan en lugar de las tales cosas.

Y muestro cómo es así efectivamente: Tomemos la proposición «toda substancia está compuesta de materia y forma». O bien aquí el sujeto es una cosa externa al alma, o bien sólo la intención en el alma o la voz. Si se trata de una

1. *«Complexum»*: *«signum complexum»*, «signo complejo», proposición u oración.
2. *«Supponentibus praecise»*, véase *«suppositio»* (suposición, en sentido de «estar» o «usarse en lugar de») en *Summa logicae*, I, 63-77 (Ed. Böhner-Gál-Brown, p. 193-238).
3. Véase sobre esto, especialmente, *Ordinatio*, *Prologus*, q. III (Ed. Brown-Gál, I, p. 90-93, en concreto sobre la «universalización») y D. II qq. 4-8 (idem, II, 99 ss.). También *Summa logicae*, I, 14-17 (Ed. cit., p. 47 ss.).

cosa, y no ciertamente una cosa común, ya que nada es tal, como se demuestra frecuentemente en otras obras[1] y se mostrará aquí, en consecuencia se tratará de una cosa singular, y no más una que otra; consecuentemente, o será «sujeto» cualquiera o ninguna; y no una cualquiera, ya que existen muchas cosas en las que nunca se pensó, por lo tanto ninguna de tales cosas es sujeto. En consecuencia, actúa de sujeto la intención o la voz, y se tiene lo que se pretendía [demostrar].

Pero tal vez se diga que una ciencia real lo es de cosas; por lo tanto, si la filosofía es ciencia real, es necesario que sea de cosas, y no es de intenciones del alma, en consecuencia. Igualmente, que en esto se distingue la lógica de las otras ciencias, en que la lógica versa sobre las intenciones del alma, las otras ciencias no.

A lo primero se debe responder que la ciencia real no lo es de cosas, sino de intenciones del alma, que se colocan en lugar de las cosas, ya que los términos de las proposiciones están por las cosas. De donde en la proposición conocida «todo fuego es calefactor», figura como sujeto una intención común para todo fuego, y que está en el lugar de cualquier fuego; en consecuencia se la calificará de conocimiento real y noticia. Por lo mismo, frente a lo segundo, afirmo que la lógica se distingue de las ciencias reales pues, si bien las ciencias reales son de intenciones, ya que tales son los universales que están en lugar de las cosas, con todo los términos de las ciencias reales, pese a ser intenciones, están en lugar de las cosas. Por lo contrario, la lógica se compone de intenciones que están en lugar de intenciones; como es el caso en la proposición «las especies se predican de muchas cosas que difieren numéricamente»; actúa como sujeto una intención que está en lugar de intenciones y no de cosas exteriores, ya que nada exterior (al alma) se predica de muchos, a no ser, quizá, la voz o lo escrito, libremente instituidos. Adviértase, con todo, que no se niega que la lógica sea

1 Vease *Ordinatio*. D. II, q. 4 (Ed. Brown-Gál, II, p. 134-152).

ciencia real, como si no fuera una «cosa», ya que la lógica es una cosa tan real, como la ciencia natural. Más bien, no se la califica de «ciencia real» porque no está constituida por intenciones que se coloquen en lugar de las cosas.

De donde, brevemente, todas las autoridades que afirman que «tal ciencia lo es de tales o tales cosas» deben glosarse así: «es decir, de términos que están en lugar de tales cosas, tal como determinada ciencia se asegura que lo es de cosas generables y corruptibles, esto es, de términos que están en las proposiciones conocidas en lugar de tales cosas generables y corruptibles».

Por todo lo que se ha dicho es patente de qué manera puede existir una ciencia de las cosas corruptibles y móviles. De tales cosas existe un [concepto] común del cual se predican las pasiones propias, así como el [concepto] común «cuerpo corruptible» es común para toda cosa corruptible, y de tal concepto común se predican necesariamente muchos.

Y de la misma manera puede darse ciencia de las cosas imposibles, pues el [concepto] común «imposible» es común a todos los imposibles; y de este común, bajo la modalidad de imposibilidad, se predica algo, verdaderamente, pues es verdadera la proposición «todo lo imposible necesariamente es contradictorio» y se cumple que, del [concepto] común «imposible», se predica algo necesariamente, y se sabe verdaderamente. Y, como en éste, en otros casos; pues del [concepto] común «ente accidental» se predica algo verdadera y necesariamente y, por lo tanto, puede haber una ciencia de este concepto común. Y, con todo, de aquello de quien se predica este [concepto] común, propiamente hablando, no puede existir una ciencia, sino tan sólo impropiamente, de la manera que ya mencioné, porque de las cosas generales se tiene ciencia.

Y así resulta que para nada valen muchas distinciones mediante las cuales se distinguen dos aspectos en las cosas móviles o mutables, según las cuales puede considerárselas de un modo o de otro; y según uno de los modos son

mutables, según el otro inmutables; por uno de los modos, son contingentes; por el otro modo, necesarias. Con la misma facilidad se podría afirmar que el hombre, si es considerado así, es un asno; si de otra forma, es buey; y si de una tercera manera, es cabra.

De donde se ha de entender que mi consideración o la tuya en nada influyen para que una cosa sea mutable o inmutable, necesaria o corruptible o contingente. No importa más que el hecho de ser tú blanco o negro; ni más de lo que influye que estés en casa o fuera de ella.

Pero sí que influye positivamente la diversa suposición de los términos en que, si de un término se predica un predicado, con verdad se afirme o niegue verdaderamente. De donde, para que resulte verdadera la proposición «una cosa mutable es sujeto o aquello de lo que se tiene ciencia», influye en mucho la suposición de estos términos, no la consideración de la cosa exterior. Pues si el término «cosa mutable» supone simplemente por sí mismo, resultará verdadero que «la cosa mutable es», esto es, el término común «cosa mutable» es aquello de lo que se tiene algún conocimiento. Pero si está en suposición personal, resulta entonces falsa, ya que es falsa [ciencia] cualquier singular. De esta manera, la diversa suposición del mismo término determina positivamente que del mismo término con verdad se niegue algo, o con verdad se afirme. Pues si, en «hombre es especie», «hombre» tiene suposición simple, resulta verdadera. Y si, en «el hombre no es especie», el mismo término tiene suposición personal, también es verdadera [la proposición].

Pero que aquella cosa que existe fuera [de mí], a causa de una consideración mía sea mutable, y a causa de otra consideración mía sea inmutable, es simplemente falso y estúpidamente afirmado; como si me empeñara en afirmar que Sócrates según una consideración mía es blanco, pero según otra es negro. Pero si quisiera usar equívocamente el término, como, por ejemplo, tanto para un hombre negro como para otro blanco, entonces «Sócrates es blanco», será

verdadera si el nombre «Sócrates» se toma para indicar el hombre blanco, y «Sócrates es negro» será verdadera si se toma para señalar al otro hombre negro. Otro ejemplo puede ser «todo can es animal», la cual será verdadera si «can» está en lugar de «animal que ladra» tan sólo; si «can» está en lugar de la constelación astronómica únicamente, es entonces falsa. Así, distinguir proposiciones es un arte que se remonta al Filósofo, pero no lo es afirmar que la misma cosa, según una consideración, es un asno, y según otra, una cabra. Jamás se halla en el Filósofo esta manera de hablar; y una tal forma de explicarse da ocasión a las gentes sencillas y a los inexpertos a multitud de errores.

Por lo que respecta al segundo punto ha de saberse que esta ciencia se distingue de las demás tanto por los sujetos que le son propios, como por los predicados, ya que en esto tanto la distinción de los sujetos como la de los predicados de las conclusiones sobre los sujetos, son suficientes para la distinción de las ciencias. Con todo, tal vez se mostrará con mayor precisión cómo ha de entenderse esto, en la metafísica[1]. Pero es ya necesario saber que una determinada y misma verdad puede integrarse en ciencias distintas, tal como se explicó en otro lugar.

En cuanto al punto tercero ha de afirmarse que la ciencia en su mayor parte es especulativa, ya que toda ciencia que no verse acerca de nuestras acciones es especulativa. Pero esta ciencia está entre aquéllas, como es claramente patente; por lo tanto, este conocimiento es especulativo. Con todo, si hubiere alguna parte de la filosofía natural que trate de acciones nuestras, acerca de las cuales una tal noticia puede guiar hacia la que debe producirse, entonces esta parte de la ciencia natural será práctica y no especulativa.

En referencia al punto cuarto, el nombre de esta obra es *Libro de los físicos*, esto es, libro acerca de las cosas natura-

1. Tratado o comentario que Ockham no parece llegara a redactar.

les, según la manera antes explicada. O, tal vez, también se denomine *Libro de audición física*, porque tal vez los oyentes del libro escribieron sólo una información de lo que oyeron. Pero esto no es de mayor importancia.

GUILLERMO DE OCKHAM

LOS SUCESIVOS

Tratado sobre los sucesivos

Como sea que es creencia común que el movimiento, el tiempo y el lugar son unas ciertas cosas, diferentes del móvil y de la cosa localizada, se debe investigar cuál es el parecer que quieren transmitir el Filósofo y el Comentador. Primero se tratará del movimiento, después del lugar y más tarde del tiempo.

Tratado I – El movimiento[1]

Acerca de lo primero, debe saberse que según el Filósofo –en el III de los *Libros de física*[2]– y según el Comentador –en su *Comentario 4.º*– a causa de que no se emplea unívocamente, «movimiento» no tiene tal definición unívocamente, sino «según lo anterior y lo posterior»; pero, con todo, tales definiciones pertenecen a las artes demostrativas.

En el mismo lugar, el Comentador afirma que el Filósofo pretende mostrar que movimiento se halla en muchos según un único predicamento, y lo prueba en base a que la transformación no se halla si no es en lo transformado, pero lo movido se halla en muchos por un solo predicamento, en consecuencia también el movimiento.

Y en el mismo comentario, como se dijo en otro lugar, el Comentador plantea la duda acerca de si lo movido existe en un único predicamento –a saber, en el predicamento de «pasión»– o incluso si constituye un único predicamento y, con todo, se dice aquí que está en cuatro géneros. Responde afirmando «A esto, con todo, digamos...» Y allí puede verse su solución.

Para evidenciar su solución, es necesario ver algunas cosas y probar otras.

1. El fragmento que constituye este primer tratado figura idéntico en la obra, ciertamente ockhamista, *Expositio super libros physicorum*, inédito hasta que aparezca la inminente edición crítica. Prácticamente las tesis del *De successivis* se formulan todas también en la *Philosophia naturalis*, III.

2. Aristóteles: *Física*, III, 1 (201b-202a)

En primer lugar es necesario ver y saber que «movimiento» unas veces se toma estrictamente, en tanto que incluye la sucesión; otras se toma en general, en tanto que incluye cualquier mutación, tanto si es repentina como si es sucesiva.

En consecuencia, primero debe probarse que la mutación repentina no es otra cosa por sí totalmente distinta del móvil o moviente y el límite adquirido o perdido, y todo lo demás que se afirma de las cosas permanentes. En segundo lugar, debe probarse que ningún movimiento es una cosa una y totalmente distinta por sí de todas las cosas permanentes, y que el movimiento no es alguna cosa una fuera de la esencia de todas las cosas permanentes, y que ninguna cosa permanente pertenece a la esencia del movimiento, tal como la blancura está totalmente fuera de la esencia de la substancia y la substancia está totalmente fuera de la esencia de la blancura.

[La mutación repentina no es una cosa distinta de la cosa permanente]

Acerca de lo primero -a saber, que la mutación repentina no es una cosa distinta de la cosa permanente- se muestra así en primer lugar:

Cuando un medio es iluminado en un primer momento por el sol, pregunto si tal vez en el medio existen otras cosas distintas de la misma luz y de las cosas permanentes, que se constituyan en el medio por causa de la iluminación, o no. Si no, se tiene lo antes propuesto: que la mutación repentina no es una cosa diferente, etc. Sí, si [se arguye] en contra: toda cosa una, o es substancia, o cualidad (tal como en otro lugar se mostró y ahora se supone). Pero que tal cosa no es substancia es cierto, porque no es ni materia, ni forma, ni el compuesto de ellas. Ni es cualidad, tal como se puede probar inductivamente para toda especie de cualidad. Ni es cantidad, porque es

cierto que la cantidad del aire en nada cambia. En consecuencia, etc.

Similarmente: si se tratara de otra cosa y se corrompiera inmediatamente, tal como debe afirmarse si no se trata de una cosa permanente, pregunto: ¿Cómo se corrompe? O por corrupción de su sujeto, o por introducción de su contrario, o por ausencia de su causa, o por introducción de algo incompatible con él por algún agente natural. Como es manifiesto, no será según el primer modo. Ni según el segundo o cuarto, ya que nada se introduce, sino aquello que en el primer instante existe, con la mutación que origina la otra cosa. Ni por el tercer modo, ya que la causa permanece como antes, o al menos se puede hallar un agente del mismo modo que permanece con el término en el primer instante y después.

Además: es imposible que existan cosas infinitas por naturaleza, de las cuales ninguna sea parte de otra, ni formen una unidad por sí mismas, sino que todas son distintas por sí mismas, y ninguna constituye una unidad por sí misma con otra, generadas o corrompidas en un tiempo finito. Pero si una mutación es así, una cosa distinta de la cosa permanente tal, como imaginan muchos modernos, se seguiría que en cualquier movimiento existirían tales cosas infinitas, de por sí totalmente distintas, y que no constituirían una unidad por sí mismas, generadas o corrompidas. En consecuencia, etc. Prueba de la menor: son infinitos los instantes en cualquier tiempo; y en cualquier instante un móvil cambia con una mutación repentina; así se da en algo lo que antes no estaba. En consecuencia existen infinitas mutaciones y cualquiera de ellas se distingue de otra por entero, ya que, según los que así opinan, cualquiera es indivisible y un indivisible se distingue totalmente de otro indivisible. En consecuencia, ninguna de las tales mutaciones es parte de otra, y es patente que no constituyen una unidad por sí mismas, tanto porque entonces algún uno por sí se compondría de indivisibles, como porque ninguna se mantiene con otra. En consecuencia, ninguna unidad

por si se compone con ellos y, por consiguiente, tales cosas infinitas se generarían y corromperían en un tiempo finito.

Además: cuando la materia recibe una forma substancial, lo que primero se recibe inmediatamente en la materia es la forma substancial. En consecuencia, no es necesario atribuir a la materia una tal cosa posterior a la forma substancial que deba ser destruida inmediatamente. En consecuencia, cuando la materia sufre mutación para adquirir una forma substancial, tal mutación no es una cosa simple o compuesta distinta de por sí totalmente de la forma substancial y de la materia.

Además: Inútilmente se hace con muchas cosas, lo que puede ser hecho con pocas. Pero eliminada toda otra cosa que no sea materia, forma y el agente, y permaneciendo todo lo demás, verdaderamente la materia sufre cambio siempre que la materia, primero, no tenga una forma y, después, tenga la forma y no tenga una parte antes que otra. En consecuencia, para salvar el cambio inútilmente se postulan otras cosas fuera de la materia, la forma y el agente y la permanencia de las demás cosas.

Confirmación: Porque para la mutación basta con que la materia tenga una forma que antes no tenía. Pero para que sea el caso que la materia tenga una forma no es necesario postular otra cosa que materia y forma; ni, por el hecho de que primero la materia no tenía aquella forma, es necesario postular otra cosa que materia, forma y el agente, permaneciendo las demás cosas. En consecuencia, fuera de las cosas permanentes no existe otra cosa que sea la mutación.

Tal vez se diga que en la materia existe una cierta tendencia hacia la forma y también hacia la inexistencia de la forma precedente y que la tendencia, por lo menos hacia el no ser de la forma inmediatamente precedente se corrompe por el hecho de que la forma permanezca. Pero para aducir una contraprueba existe un doble camino suficiente. Porque, según la intención del Filósofo y del Comentador, la

relación no es una cosa diferente como imaginan éstos, tal como se muestra en otro lugar[1].

Existe un segundo camino, ya que aun concediendo que la tendencia o relación fuera una tal cosa diferente, todavía no se puede afirmar que la mutación sea otra cosa, tanto porque entonces se seguiría –tal como ya se dedujo– que infinitas cosas que no constituirían una unidad por sí, serían generadas y corrompidas en un tiempo finito, como porque todo puede salvarse sin tal tendencia tanto como con tal tendencia; y, también, porque se seguiría que verdaderamente la materia misma cambiaría hacia tal relación por la que tiene una tendencia hacia lo que la informa, que antes no tenía.

Similarmente: Tal tendencia no puede clasificarse en alguno de los modos relativos admitidos por el Filósofo. Es patente que tal tendencia no se dice según la superabundancia y la escasez, ni según lo activo y lo pasivo, ni según lo agente y lo paciente, y así con los restantes, tal como se evidencia inductivamente.

Si alguien dijere que aquel no-ser es anterior y la forma posterior, y que, por lo tanto, se da aquí la relación de posterior a anterior, sería inválido. Primero, porque entonces se seguiría que cada vez que se generara alguna forma en ella, se causarían infinitas cosas, totalmente diferentes y que no constituirían una unidad por sí entre ellas, ni con otras. Segundo, porque si se da tal relación de posteridad consecuentemente algo recibirá denominación por tal relación de posteridad. Acerca de esto, pregunto entonces: cuando se pierde algo y nada se adquiere –tal como es el caso cuando el aire se entenebrece– no hay allí ninguna relación nueva por la cual algo se diga que es posterior, ya que tan sólo podría serlo el aire, y el aire no es posterior. En consecuencia, etc.

Si se dijera que el no-ser de la luz es posterior: en contra,

1. Véase *Ordinatio*, D. XXX, q. 3, y la *Quaestio de relatione*, editada por G. E. Mohan en *Franciscan studies* 10 (1951) 277-293. Véase también el *Quodlibet* VI, especialmente las *quaestiones* 15 a 30 (Ed. J. C. Wey, p. 636-670).

o bien tal no-ser de la luz es algo o no es nada. Si «nada», en consecuencia, no es el sujeto de tal relación de posteridad, y, en consecuencia, no es nombrado en una tal relación como constitutivo suyo. Si «algo», y no permanece si no es el aire, o la forma de aire, o la materia, o alguna cualidad, entonces la cualidad o substancia sería posterior, lo cual es falso, o por lo menos es inútil que sea verdadero.

[Opinión propia]

Así, en consecuencia, se debe decir, que la mutación repentina no es una «cosa», distinta de las cosas que permanecen y destruida después del instante primero en el que el sujeto cambia repentinamente. Más aún, cuando una materia muda de forma substancial y queda inducida la forma substancial en la materia, ninguna cosa se pierde allí posteriormente, sino que toda cosa existente en el primer momento está después, o por lo menos puede existir. Cambiar repentinamente un sujeto no es otra cosa que tener el mismo sujeto una forma que primero no tenía, o carecer de una forma que primero tuvo, pero no por partes, de manera que tenga una parte de la forma primero que otra, ni carezca primero de una parte que de otra, sino que simultáneamente reciba toda la forma, o simultáneamente pierda toda la forma.

Tal vez se arguya que la mutación es una cosa o no es una cosa: si no es una cosa, en consecuencia es nada, y, en consecuencia, nada cambia con mutación real; por lo contrario, si es una cosa, pero no es otra cosa que la cosa permanente -tal como se probó-, en consecuencia, la mutación es una cosa permanente, y, en consecuencia, es forma o sujeto, y, tanto de una manera como de la otra, se seguiría que, aunque fuera sujeto o forma, la mutación existiría, y así algo cambiaría con una tal mutación.

Es necesario responder que los nombres que derivan de verbos y también los nombres que derivan de adverbios,

conjunciones, preposiciones, así como también de sincategoremáticos –tanto si son nombres sincategoremáticos, como verbos, como cualquier otra o de cualquier otra parte de la oración– no se han introducido si no es por razón de la brevedad de la locución o para el ornato del discurso. Muchos de ellos equivalen a formas complejas en su significación, cuando no se colocan en lugar de lo que derivan. En consecuencia, no significan una cosa diferente de aquellas [partes de la oración] de las que descienden, y sus significados. A este tipo de nombres pertenecen todos los semejantes: negación, privación, condición, perseidad, contingencia, universalidad, cantidad –la llamada cantidad de una proposición– acción, pasión, calefacción, refrigeración, mutación, movimiento y, de una manera general, todos los nombres derivados de verbos de términos que pertenecen a los predicamentos de acción y pasión, y muchos otros, de los cuales no urge tratar inmediatamente.

En efecto, el nombre «mutación» no significa alguna cosa una, y absolutamente, como es el caso del nombre «hombre», o del nombre «asno», o del nombre «blancura». Más bien fue creado para que se le usara alguna vez para ornato de la locución, ya que en atención al ornato se le coloca alguna que otra vez convenientemente en un lugar en el que, con menor belleza, se usaría el término del cual deriva. Alguna vez se le emplea en atención a la brevedad, tal como en esta breve oración: «toda mutación proviene de un agente», que equivale a toda la oración «todo cuanto cambia es cambiado por un agente». Y así en otras muchas, como ésta: «toda mutación es por algo, y en alguno, y en algo», que equivale a toda la oración: «Cada vez que algo cambia, se da allí alguna cosa que se adquiere o se pierde por parte de aquello que cambia, y algo que hace que éste adquiera tal o lo pierda.»

Y, dado que tales nombres se inventaron por las causas aducidas, consecuentemente en los diferentes lugares los autores los toman de muchas formas, según diversos modos y equívocamente. Pues alguna vez tales nombres están

en el discurso de los autores o se colocan en el lugar de[1] los mismos vocablos de los que proceden, o de los conceptos del alma correspondientes. Otras veces están y se colocan en lugar del significado de una de las partes del incomplejo que es equivalente; otras veces ocupan el lugar del significado de otras partes y, otras, de un conglomerado de sus significados. En otras ocasiones están en vez de aquello mismo para lo que se usa el participio del verbo del cual deriva, ya que se da el caso de usarlos en lugar de tales participios junto con otras cosas que expresan la definición nominal[2] del verbo.

Un ejemplo de lo primero se tiene en la expresión: «La mutación se afirma con verdad de Sócrates», uno de cuyos sentidos es que el verbo «cambiar» se afirma con verdad de Sócrates, al enunciar «Sócrates cambia». Similarmente con la expresión «la perseidad conviene a esta proposición "el hombre es animal"», uno de cuyos sentidos es «"hombre es animal", es una proposición por sí [misma evidente]». Y así en muchos otros casos.

Ejemplo de lo segundo se tiene en la expresión: «La mutación es propia de lo mudable». Aquí «mutación» está en lugar de lo significado por el término «algo». De donde la definición del término «cambiar» que expresa la definición nominal es la expresión total: «algo que ahora, por vez primera, tiene algo que antes no tenía o carece de algo que antes tenía». Por lo tanto, alguna vez «mutación» está en lugar de «lo que tiene algo que antes no tenía», etc.

Ejemplo de lo tercero, así: «mutación es realmente lo mismo que el límite» ya que su equivalente es «aquello que adquiere o pierde algo, es realmente lo mismo que aquello que tiene o no tiene algo».

Se da un ejemplo de lo cuarto si digo «la mutación es tan móvil como el límite» o «la forma existente en el móvil» o algo del mismo tipo.

1 *«Supponunt»* «se colocan en lugar de».

2. *«Quid nominis»*. «definición nominal». Véase *Summa logicae*, I, 26 (Ed Böhner-Gál-Brown, p. 84-89) y *Quodlibet*, V, q. 19 (Ed. J C. Wey, p. 553-557).

Será ejemplo de lo quinto si digo: «mutación es lo que pasa de lo anterior a lo posterior», ya que equivale a ésta: «cuando algo cambia pasa de lo anterior a lo posterior».

Con todo, es de saber que el nombre de «mutación» frecuentemente se usa en lugar de un complejo –como los restantes nombres similares– y aquello de que sigue se usa en lugar de una sola palabra, tal como al decir: «mutación es la adquisición o pérdida de algo». El nombre de «mutación» se usa en lugar del complejo «cuando algo cambia». Y los nombres de «pérdida», «adquisición», se usan en lugar de los verbos «adquiere» o «pierde», mientras que el nombre en caso oblicuo «de algo» se usa en lugar de aquel caso que debería seguir a estos verbos. Por ejemplo, la oración «mutación es la adquisición o la pérdida de algo», se usa en lugar de la temporal «cuando algo cambia, adquiere o pierde algo», o de la condicional «si algo cambia», etc.

Por lo tanto, si digo «cuando algo cambia, pierde o adquiere algo» y tú preguntas «¿Qué es, cuando algo cambia?» O también preguntas «¿Cuando algo cambia, es una cosa o no es una cosa?», la pregunta no tiene sentido. O preguntas por el complejo de tal modo que el complejo suponga por sí mismo, o por algún modo impropio de definición nominal. Por tanto la pregunta de si «cuando algo cambia, es cosa o no es cosa» o no es una pregunta, o bien aquello acerca de lo cual se pregunta se toma materialmente por sí mismo. Y de la misma manera, si se toma «mutación» como equivalente del complejo «cuando algo cambia», y se pregunta si la mutación es cosa o no es cosa, o bien no es una pregunta, o se pregunta acerca de la «mutación» tomada propiamente en su materialidad, o por este complejo «cuando algo cambia».

A través de todo esto es patente [la respuesta] a la cuestión que pregunta si la mutación es una cosa. Si «mutación» equivale al complejo «cuando algo cambia», o bien no hay pregunta, o es necesario que «mutación» se tome en lugar del complejo. En este caso habrá de concederse que es una «cosa» ya que «mutación» se toma en lugar de toda la ora-

ción «cuando algo cambia» o por la oración mental correspondiente, y es verdad que esta oración, tanto en la mente como oralmente, es una cosa.

Pero si se pregunta «¿qué es la "mutación"?» solicitando la definición nominal (ya que no tiene otra), se puede responder no por medio de un nombre absoluto, que no es connotativo o relativo, sino por un nombre verbal cual es el nombre de «mutación». Tal como si se pregunta «¿qué es, cuando algo cambia?», que no se debe responder por medio de un nombre absoluto, diciendo que es «cosa», «substancia» o «cualidad»; tal como si pregunto «¿qué es mutación?» no se debe responder que es «cosa» o «substancia» o «cualidad». Sino que, a la pregunta «qué es cuando algo cambia», se debe responder «cuando algo cambia, adquiere algo que primero no tenía» o «pierde algo que antes tenía». Así, a la pregunta «¿qué es mutación?», se debe responder por medio de un nombre verbal, así: «mutación es la adquisición de algo o la pérdida de algo», que equivale a esto: «cuando algo cambia, adquiere o pierde algo».

Pero entonces se plantea la duda acerca de si se deben aceptar: «mutación es alguna cosa», o «mutación es substancia» o algo por el estilo. Se debe decir que si el nombre «mutación» se toma en lugar de todo esto: «cuando alguna cosa cambia» o «si cambia», o «lo que cambia», o alguna cosa similar, entonces hay que usar en lugar de este nombre toda la oración equivalente para constatar si tal proposición es verdadera o no, y según esto se puede conceder o negar la proposición. De donde, si esta proposición «la mutación es una cosa» equivale a «lo que cambia es una cosa», entonces, como ésta se puede conceder: «lo que cambia es una cosa», también se puede conceder la otra: «la mutación es una cosa permanente». Y así, en este sentido, se pueden conceder éstas: «la mutación es substancia», «la mutación es una cosa permanente», y así las semejantes.

Pero entonces se presenta la duda de cómo se verifican las siguientes: «la mutación es repentina», como sea que es falsa «lo que cambia es repentino». Similarmente las si-

guientes serán falsas: «la mutación sólo se da por instantes» y «la mutación es el final del movimiento», y «por la mutación se adquiere la forma», «la mutación pertenece al género de la relación», «la mutación existe en la materia», y así otras que, con todo, son aceptadas por los filósofos.

Es necesario decir que si el nombre de «mutación» se usa en lugar de «lo que cambia», tales proposiciones deben tratarse como las proposiciones en las que figura la totalidad «lo que cambia», o «cuando cambia» o algo semejante. Pero las diversas proposiciones requieren un tratamiento diferente según que el nombre «mutación» se use en relación a diferentes verbos, o en relación a diferentes nombres; o también según se use como sujeto, o como predicado.

En efecto, cuando el nombre «mutación» se usa como sujeto en relación a un nombre verbal como predicado, y el nombre verbal en el predicado está en lugar del verbo, debe usarse el verbo del cual deriva tal [nombre] verbal. Así cuando se dice «mutación es la adquisición de una forma», debe tratarse como «lo que cambia adquiere una forma».

Cuando como predicado figura el adverbio «repentinamente», o el nombre «repentino», o las expresiones «en un instante» o «por un instante», o alguna cosa equivalente a éstas, se puede tratar tal adición al predicado como una totalidad; así: «adquiere la totalidad simultáneamente, y no una parte tras otra» o algo equivalente. Así el sentido de esta proposición «la mutación es repentina» será «lo que cambia, adquiere o pierde, o se adquiere o se pierde todo a la vez y no una parte tras otra». Igualmente el sentido de la proposición «la mutación se da repentinamente» es éste: «lo que cambia, adquiere o pierde todo a la vez». Análogamente acontece con «la mutación se da en un instante», y, de forma parecida, el sentido de la proposición «la mutación no se da sino por un instante» es «lo que cambia, no cambia sino en un instante», esto es, «no adquiere o pierde una parte tras otra». También «la mutación es el final del movimiento» debe tratarse como «lo que cambia, tan

pronto como alcanza lo último que debe ser adquirido o perdido, ya no se mueve más». E, idénticamente, el sentido de la proposición «por la mutación se adquiere la forma», debe ser: «la forma es adquirida por lo que cambia».

Pero «la mutación pertenece al género de la relación» puede aparecer verídico que se realiza de dos maneras. O bien porque «mutación» está en lugar del nombre «cambiado» o «mutable», y entonces pertenece al género de la relación como signo de la cosa. O bien porque está en lugar de aquello que cambia, y entonces pertenece al género de la relación como una cosa está en un género a causa de que acepta la atribución de un género, tal como de «hombre» se puede afirmar que pertenece al género de la relación.

Así pues, las diversas proposiciones deben aparecer como verídicas y exponerse de modos diversos. Pero es difícil dar con un modo general de explicar tales proposiciones, sobre todo porque los filósofos usan el nombre de «mutación» equívocamente y de diversas maneras. Con todo, debe mantenerse que objetivamente la «mutación» no es una cosa diferente de las cosas permanentes, ni el nombre «mutación» significa alguna cosa que no permanezca o dure algún tiempo, sino que significa que algo pierde o adquiere una cosa toda simultáneamente, y no una parte tras otra, ni una parte antes que otra.

Así pues, de qué modo las expresiones de Aristóteles deben tenerse como verídicas y de qué modo no se oponen a sus afirmaciones, puede evidenciarse por cuanto queda dicho acerca del modo de hablar y del modo de aparecer como verídicas las diversas proposiciones en las que se usa el nombre de «mutación».

[El movimiento no es cosa diferente de las cosas que permanecen]

Vistas estas cosas de la mutación, debe probarse que ningún movimiento es alguna cosa totalmente distinta de

las cosas que permanecen. Y ello se muestra primero en general; después, en especial, para todo tipo de movimiento.

Primero aduzco una prueba general: «Mutación» no expresa alguna cosa totalmente distinta de las cosas permanentes; en consecuencia, por la misma razón, tampoco el «movimiento», ya que no hay mayor razón para la «mutación» que para el «movimiento». El antecedente es evidente después de lo explanado antes.

Además, si el movimiento es otra cosa, o es simple, o es compuesto. No es simple, ya que entonces no diferiría de la mutación repentina. Ni es compusto, ya que pregunto si sus partes existen o no existen; si existen, en consecuencia varias partes del movimiento existen simultáneamente, lo cual es contra el concepto de movimiento, ya que el movimiento exige una parte después de otra; si las partes del movimiento no existen y aquello que no existe, no es parte de cosa alguna, en consecuencia, el movimiento no es una cosa compuesta. Y aquel razonamiento aduce el Filósofo acerca del tiempo, en el capítulo sobre el tiempo, que se verá más ampliamente después.

En segundo lugar se muestra la misma conclusión anterior en casos específicos y, primeramente, acerca del movimiento local.

Ya que, si el movimiento local es otra cosa, inquiero ¿es una cosa absoluta o es relativa? No es una cosa absoluta, porque entonces sería cantidad, o cualidad, o substancia; pero no es nada de esto, como se evidencia inductivamente, porque si fuera así se seguiría que todo movimiento local tendría una nueva substancia, o nueva cualidad, o nueva cantidad, cosa manifiestamente falsa. Como también, porque el movimiento local sería tan perfecto como su término, o más perfecto.

Tampoco se puede afirmar que es una cosa relativa, tanto porque toda cosa es absoluta, ya que no existe cosa alguna relativa que no sea absoluta; como porque si el movimiento es relativo, como sea que su concreto es lo movido o el móvil, y movimiento y móvil no se dice sino en relación

a lo que mueve, se seguirá que tal relación acabará en lo que mueve, y como sea que toda relación del móvil o del movido a lo que mueve permanece siempre idéntica, se seguiría que el movimiento será una relación que permanecerá siempre idéntica y no tendría, en consecuencia, una parte después de la otra, ya que la relación entre lo que mueve y lo movido no tiene una parte después de otra.

Además: Si el movimiento local fuera otra cosa, con existencia subjetiva[1] en el móvil, tal como dicen quienes lo creen así, en consecuencia, todo cuanto se mueve localmente adquirirá como nueva alguna cosa que existiría subjetivamente en ella, más allá del lugar, ya que de otra manera el movimiento local no diferiría del lugar, y, en consecuencia, el ciclo recibiría tal cosa nueva, y, en consecuencia, dado que no siempre ha estado bajo tal cosa, el cuerpo celeste estaría en potencia respecto a ella y, entonces, en el cuerpo celeste no habría únicamente potencia respecto al lugar, sino también respecto a una cosa con existencia subjetiva en él, y entonces la mutación sería similar a lo movido. Pero todo esto es absurdo.

En tercer lugar muestro que el movimiento por alteración no es algo diferente, etc., ya que a veces se da alteración sin que se dé en absoluto adquisición de algo nuevo. Tal es el caso cuando algo es alterado continuamente, perdiendo una forma que tenía, una parte después de otra; entonces aquello continuamente se mueve sin que, con todo, reciba cosa alguna, sino que únicamente pierde. En consecuencia, por la misma razón, cuando algo adquiere una parte de la forma tras otra, no será necesario que posea algo diferente de la misma forma y de su parte.

En cuarto lugar, se evidencia lo mismo respecto al aumento y la disminución, porque para tal movimiento es suficiente con que se adquiera o pierda sólo la cantidad,

1 Recuérdese la inversión terminológica a partir de Kant: tener «existencia subjetiva» es poseer el máximo de autonomía entitativa posible para los medievales. Por lo contrario, el equivalente a la nota post-kantiana de «subjetivo» es «objetivo», como «objeto de conocimiento» únicamente.

enteramente sin nada más. En consecuencia, innecesariamente se postularía allí cosa alguna, diferente de la cantidad y lo que permanece.

[Opinión propia]

En consecuencia debe mantenerse que el movimiento no es una cosa totalmente distinta de la cosa permanente. En efecto, es inútil hacer con muchas cosas lo que puede conseguirse con pocas. Pero enteramente sin tal cosa podemos salvar el movimiento, y todo cuanto se dice del movimiento. En consecuencia, inútilmente se postula tal cosa. Que, efectivamente, sin una tal cosa añadida, podemos salvar el movimiento y todo cuanto se afirma del movimiento se evidencia analizando cada una de las partes del movimiento.

Es evidente en cuanto al movimiento local. En efecto, si afirmamos que un cuerpo primero está en un lugar y luego en otro, y continuamos así sin ningún reposo, y sin que medie cosa alguna fuera del cuerpo mismo y del agente que mueve, verdaderamente tendremos un movimiento local. En consecuencia, será inútil postular una tal cosa diferente.

Quizás se diga que no son suficientes para el movimiento local el cuerpo y el lugar, ya que, entonces, tantas cuantas veces se dieran el cuerpo y el lugar, se daría el movimiento, y así siempre el cuerpo se movería. Se debe responder que el cuerpo y el lugar no son suficientes para que se dé ya movimiento, pues no es formal esta consecuencia: «existen el cuerpo y el lugar, en consecuencia, existe movimiento». Y, a pesar de ello, no se requiere otra cosa fuera del cuerpo y el lugar. Pero se requiere que el cuerpo esté primero en un lugar y después en otro lugar y así continuadamente, de tal manera que en todo el tiempo nunca repose en lugar alguno. Y es evidente que, además de todo esto, no se exige nada más que las cosas permanentes. De donde que, para que el cuerpo esté primero en *A*, no se necesita otra cosa

que *A*; igualmente para que primero no esté en *B*, no se necesita otra cosa que *B* y el cuerpo. Igualmente para que en un segundo momento el cuerpo esté en *B* no se requiere otra cosa que *B* y el cuerpo. Y discurriendo así aparece con evidencia que, a excepción del cuerpo, las partes del lugar y las restantes cosas permanentes, no es necesario postular nada más. Es necesario afirmar que en algún momento el cuerpo está en este lugar, una parte del lugar cualquiera, y en otro momento no está. En esto consiste moverse localmente; tener primero un determinado lugar y, después, sin intervención de otra cosa ninguna, tener otro lugar, sin reposo intermedio, y sin absolutamente ninguna otra cosa fuera del lugar, el cuerpo y las restantes cosas que permanecen, en una progresión continua. En consecuencia, fuera de las cosas que permanecen no interviene ninguna otra cosa, pero importa añadir únicamente que «el cuerpo no está simultáneamente en otros lugares» y que «no reposa en otros lugares».

También lo mismo se hace patente respecto del movimiento de alteración: que no es necesario suponer que intervenga cosa alguna fuera de las cosas permanentes. Pues sólo por el hecho de que las partes de la forma son adquiridas por el sujeto una antes que otra, de tal manera que no lo sean simultáneamente, se está ante un movimiento de alteración. En consecuencia, fuera del sujeto y de las partes de la forma, no es necesario presuponer ninguna otra cosa, sino que es suficiente que se den el sujeto y las partes de la forma, pero de tal manera que no se adquieran a la vez. Pero para que se dé esto, que no se adquieran a la vez, no se requiere ninguna cosa fuera de las partes de la forma, y, mejor, que algunas partes de la forma no existan simultáneamente durante algún tiempo. En consecuencia, para esto no se requiere ninguna otra cosa, sino que, mejor, se niega una cosa, ciertamente no cualquiera, sino la existencia simultánea de las muchas partes de la forma.

Y si se dijere que la no simultaneidad de las partes es una «cosa», ya que se dice «las partes son no simultáneamente»,

se debe responder que la ficción de unos nombres abstractos[1] a partir de adverbios, conjunciones, preposiciones, verbos y sincategoremas, crea muchas dificultades e induce a error a muchos. Pues muchos imaginan de este hecho que, puesto que se trata de muchos nombres distintos, también habrá muchas cosas distintas que corresponden con ellos, de tal manera que la distinción entre las cosas significadas sea la misma que existe entre los nombres que las significan. Pero esto no es verdadero, sino que a veces son significadas las mismas cosas y, con todo, se da diversidad en el modo lógico o gramatical de significar. Por lo tanto, la «no-simultaneidad» no es una cosa diversa de las cosas que pueden ser simultáneamente, sino que significa que las cosas no se dan simultáneamente. En los tiempos modernos, en efecto, a causa de los errores que se originan por el uso de tales abstractos, mejor sería evitar estos abstractos en filosofía, en atención a los poco formados, y limitarse a los solos verbos, adverbios, conjunciones, preposiciones y sincategoremas tal como fueron instituidos inicialmente, en lugar de producir tales abstractos y usar de ellos. Incluso, si no se usaran abstractos como «movimiento», «mutación», «mutabilidad», «simultaneidad», «sucesión», «quietud» y otros parecidos, resultaría pequeña la dificultad, respectivamente, del movimiento, la mutación, el tiempo, el instante y otros del mismo tipo.

También se hace patente del movimiento de aumento y disminución, que no se da aquí una cosa diferente, pues puede salvarse en este caso el movimiento sólo con que se dé una mayor cantidad cada vez, o una menor cantidad cada vez, pero no simultáneamente. Y para que se dé, tal como se afirma, una mayor y menor cantidad, no es necesario que se dé allí una «cosa» diferente de las cosas permanentes, si no es que alguien quiera crear un abstracto con la conjunción «y» con la afirmación «la yedad es una cosa di-

1. Sobre los «nombres abstractos» véase la *Summa logicae*, I, 5-9 (Ed. Böhner-Gal-Brown, p. 16-35).

ferente de las partes de la cantidad», lo cual parecería bastante absurdo. En consecuencia, por el hecho de que se dé allí más y más, o menos y menos cantidad, no es necesario postular otra «cosa» diferente de las cosas que permanecen, sino que son suficientes las cosas permanentes, con la única condición de que, primero, la misma cosa tenga primero tal cantidad y, luego, otra, y continúe así el proceso.

Es de este modo como en otro lugar afirmé[1] que el movimiento se compone de negaciones y afirmaciones, esto es, que para que exista movimiento, es suficiente que existan unas partes o cosas que sean permanentes y que no sean simultáneamente, de tal manera que para la verdad de esto: «existe movimiento», son suficientes algunas afirmativas y algunas negativas, y que ni por las afirmativas, ni por las negativas, se postule o denote cosa alguna diferente de las cosas permanentes. Pero en el movimiento de alteración es suficiente que primero exista una cosa y no otra, luego que exista otra, y no una tercera, y así en un proceso, sin otra cosa permanente en absoluto.

Para esta conclusión acerca del movimiento valen algunas de las razones antes aducidas para la mutación. Pues si el movimiento fuera alguna cosa diferente de las cosas permanentes, no aparece cómo podría corromperse, ya que no [lo sería] por un sujeto de la destrucción, ni por la introducción de algo incompatible, ya que no se introduce sino algo del mismo concepto que no parece incompatible con él, ni por causa de una ausencia. Análogamente, cuando algo se mueve en el orden de la cualidad, no se advierte cosa alguna que continuamente se corrompa y, en cambio, sería necesario postularla si el movimiento fuere una tal cosa distinta.

En atención a la manera de hablar que usa en una oración el nombre «movimiento», se debe repetir, proporcionalmente, lo mismo que se dijo antes en relación con el nombre de «mutación»: que en algunas ocasiones «movi-

1. Véase *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 9. (Ed. Gál-Wood)

miento» se usa en lugar del verbo «moverse»; y por sus modos y tiempos; otras veces se usa en lugar del móvil mismo; otras por el final o cosa adquirida al moverse alguna cosa; otras se usa en lugar de la oración «lo que se mueve», o «cuando algo se mueve», o alguna expresión similar a ellas. Parecidamente las cosas que se añaden en la oración en la que figura el nombre «movimiento», sea en la otra parte, sea en la misma, alguna vez habrán de interpretarse de maneras diversas. Por ejemplo, «el movimiento se da en el tiempo» deberá explicarse «cuando algo se mueve no adquiere o pierde simultáneamente cuanto adquiere o pierde, sino una cosa tras otra». Y así se evidencia que los nombres «movimiento» y «tiempo» –como los demás abstractos– fueron pensados para abreviar; así todo cuanto es aportado por la larga oración «lo que se mueve no adquiere o pierde todo cuanto adquiere o pierde, simultáneamente, sino una cosa tras otra», es afirmado mediante la breve oración «el movimiento se da en el tiempo». Igualmente la proposición «el movimiento se da en lo movido» ha de exponerse: «lo que se mueve, adquiere o pierde algo». Y de una manera similar a éstas acontece con muchas otras. Con todo, algunas proposiciones deben exponerse de otra manera, tal como se evidencia en el curso de la discusión.

[La solución del Comentador]

Estudiados éstos, deben analizarse algunos puntos de la solución del Comentador. Es de saber que el Comentador en sus distinciones sobre el movimiento no pretende que verdaderamente el movimiento pueda tener dos modos, a saber, de tal manera que un modo sea el término hacia el cual tiende, y el otro modo sea el camino, que sería diferente del término y del móvil, ya que ningún movimiento es una tal «cosa» diferente. Lo que pretende es exponer dos opiniones acerca del movimiento, de las cuales una, pese a ser famosa, es falsa; y la otra verdadera. Ya que algunos

afirmaron que el movimiento era una «cosa», diferente tanto del término desde el que comienza, como del móvil y del término final, como un camino que media entre dos lugares distantes difiere realmente de cada uno de los lugares distantes y también del que anda por él o en él. Y esta opinión fue famosa en tiempo de Aristóteles, como también es famosa entre los modernos porque no saben resolver las argumentaciones sofísticas que hacen.

Fue otra la verdadera opinión del mismo Aristóteles y es la de otros modernos, a saber, que el movimiento más allá de lo que se mueve, etc., que existen antes del movimiento, no comporta ninguna cosa más, si no es precisamente el término, esto es, lo que el mismo móvil adquiere. De esta manera, cuando algo es alterado en lo referente a alguna cualidad, la alteración no comporta cosa alguna imaginable fuera de las cosas que existen antes de que el móvil se mueva, si no es la cualidad y las partes de la cualidad que adquiere lo que se mueve. De la misma manera, cuando algo se mueve localmente, fuera del móvil, el lugar en el que está y las demás cosas permanentes, no existe cosa alguna, sino el lugar por el que el móvil se mueve y sus partes.

De donde se sigue que, cuando el Comentador afirma: «el movimiento en cierta manera no difiere de la perfección hacia la cual tiende, si no es según el más o el menos, y es necesario que pertenezca al género de aquella perfección hacia la que tiende», debe entenderse así: «El movimiento en cierta manera no difiere...», esto es, el movimiento, según la opinión verdadera citada, la que afirma que el movimiento «no difiere de la perfección», etc., y que profesa que el movimiento, fuera de las cosas que preceden al movimiento, no postula sino la perfección que ha de ser adquirida por el mismo móvil, cuya perfección a adquirir, primero lo es imperfectamente, y después con mayor perfección, «es necesario que pertenezca al género de aquella perfección hacia la cual tiende». Y esto es asegurar que cualquier cosa, fuera de las cosas que preceden al movi-

miento, está en el mismo género al que pertenece lo que se adquiere al final y en la que queda establecida; de la misma manera que, cuando algo se altera, cualquier cosa real a excepción de las que preceden a la alteración, pertenece al género de la cualidad al que pertenece lo que adquiere finalmente el móvil, y que permanece en el móvil. Análogamente, cuando algo se mueve localmente, cualquier cosa que se adquiere, pertenece al mismo género en el que se halla el último lugar alcanzado, en el que el móvil reposa. Y, por lo tanto, cuando el Comentador afirma que «el movimiento no es otra cosa que la generación de una parte después de otra, de la perfección hacia la que tiende el movimiento», no entiende sino esta proposición: «cuando algo se mueve se produce en él una parte tras otra de la perfección que adquiere», y toma aquí «generación» en sentido amplio por cualquier tipo de adquisición; y habla del movimiento por el que algo se adquiere, y no del movimiento de pérdida, del que es manifiesto lo que debe afirmarse a la luz de lo que se dice del movimiento de adquisición. Y así, es evidente que para que algo se mueva, a excepción de las cosas que preceden al movimiento, no es imaginable ninguna otra cosa, sino las partes de aquella que ha de adquirirse, o la misma forma que se debe adquirir. Y, por lo tanto, según el Comentador, es necesario que el movimiento que se produce en la substancia, se cuente en el género de las substancias; esto es, es necesario que, cuando el movimiento se da en la substancia, no se requiera otra, sino una cosa del género de la substancia, y así con los restantes, tal como ejemplifica allí el Comentador.

Y lo que añade el Comentador «en tanto que es vía hacia otra perfección», etc., debe entenderse así: «según la opinión que afirma que el movimiento es realmente un camino hacia otra perfección diferente de la cosa que es el movimiento, es necesario que sea un género por sí mismo; esto es, es necesario que esté en otro género distinto de aquel al que pertenece lo que finalmente se adquiere por medio del movimiento, ya que un tal camino realmente difiere de

aquel término», según la famosa opinión. Y, por lo tanto, añade el Comentador que «aquel modo es más famoso», esto es, «aquella falsa opinión es más famosa», la otra, empero, más verdadera.

Por ello Aristóteles mencionó aquel modo, esto es, aquella opinión, en los *Predicamentos*[1], como famosa, según su costumbre de acuerdo con la cual, cuando no trata en algún lugar directamente de algún asunto sino como ejemplo, o accidentalmente, o según el sentir común, habla de acuerdo con las opiniones famosas tanto si son verdaderas como si son falsas. Pero en el libro tercero de la *Física*[2], en donde habla del movimiento directamente con el deseo de esclarecer qué es el movimiento, entonces expresa allí la verdad acerca del movimiento, y afirma que el movimiento no comporta cosa alguna excepto las cosas que preceden al movimiento, si no es exactamente el término final y las otras cosas de su mismo género.

Según todo esto, es evidente cuál es la intención del Filósofo cuando afirma que el movimiento no es algo fuera de las cosas, esto es, el movimiento no es una «cosa» diferente, por sí misma totalmente distinta de las cosas que permanecen. Y, por lo tanto, el movimiento no es una cosa distinta de las cosas que propiamente figuran en los predicamentos. Y, en consecuencia, el movimiento no es algo común a las cosas, como un camino distinto de las cosas.

También es necesario anotar que el «movimiento» –tal como ya se dijo– se toma en dos acepciones, a saber, estrictamente, como una mutación continuada y, así, el movimiento no se da en la substancia. Y a esta acepción de movimiento se refiere el Comentador, en el texto antes aducido, al decir que el movimiento no es otra cosa que la generación de una parte tras otra, etc. De otra manera se toma «movimiento» en sentido amplio, tanto si se trata de

1. Aristóteles: *Categorías*, 14 (15a 13-14) Véase *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, 20 (Ed Gál, p. 332 ss.).
2. Aristóteles: *Física*, III, 1-3 (200 b 11-202b 29) Vease *Expositio physicorum*, III, t. 4 de G. de Ockham

una mutación instantánea como si es sucesiva. Y así aparece «movimiento» en el mismo comentario donde afirma que es necesario que el movimiento que se dé en la substancia, se enumere en el género de la substancia. Así usa «movimiento» el Filósofo cuando afirma que el movimiento no se da fuera de las cosas. Y, por tanto, afirma expresivamente: «Cambia siempre, pues, lo que cambia, o según la substancia, etc.» No se debe entender, pues, que el Filósofo en el libro tercero de la *Física* siempre se refiere al movimiento tomado en sentido amplio como mutación, sino que unas veces toma «movimiento» en sentido estricto, otras en sentido lato, tal como se manifiesta en su discurso.

También es necesario saber que hay un movimiento de adquisición y otro de pérdida; e igualmente hay una mutación de adquisición y otra de pérdida. En palabras más llanas, esto es decir que lo que se mueve o cambia, unas veces adquiere algo nuevo –tal como al moverse localmente, algo adquiere un nuevo lugar, y cuando la materia cambia adquiere una forma–, otras veces, lo que se mueve o cambia pierde alguna cosa –como es el caso del aire cuando se oscurece: verdaderamente el aire cambia, pero no adquiere algo nuevo, sino que tan sólo pierde, a saber, la luz, ya que entonces no tiene la luz que primero tenía–. Igualmente, cuando algo se torna menos blanco, cuando antes era más blanco, nada adquiere, sino que pierde sólo algo que antes tenía, a saber, una parte de la blancura, que ya no tiene después.

Por consiguiente, con todo lo que se ha dicho se evidencia que el movimiento no es una cierta «cosa», totalmente distinta de las cosas que permanecen. Por lo tanto, no tiene una esencia real[1], sino sólo una esencia nominal. Y es verdad que cualquier nombre que significa alguna cosa absolutamente[2] y el nombre «movimiento» se distinguen por su mismo concepto –esto es, definición–, ya que difieren las

1. *«Quid rei»* en oposición a *«quid nominis»*. Véase pág. 76, nota 2.
2. Véase *Summa logicae*, I, 10 (Ed. Böhner-Gál-Brown, p. 35-38).

definiciones que señalan la esencia nominal de uno y de otro.

[Argumentos en contra de lo que se dijo]

Pese a que ésta es la intención de Aristóteles, con todo se debe argumentar contra lo dicho para conseguir una mayor evidencia de lo que se explicó.

[1] Parece, primero, que el movimiento es una cosa diferente de las cosas que permanecen. En efecto, cuando unas cosas están en la situación de tener una todas sus partes simultáneamente, y la otra no tener simultáneamente todas sus partes, se distinguen. Pero el movimiento y las cosas que permanecen están en este caso; por lo tanto, etc.

[2] También: el movimiento está en un determinado género por reducción solamente, y no en un género por sí mismo; me refiero a las cosas permanentes, hacia las cuales tiende el movimiento.

[3] También: nada sucesivo es permanente, ya que lo sucesivo y lo permanente se dividen por oposición; pero el movimiento es sucesivo, por lo tanto, etc.

[4] También: el movimiento finaliza realmente con la cosa permanente; pero ninguna cosa permanente acaba realmente en una cosa permanente, ya que no será ni ella misma ni otra.

[5] También: parece que la mutación es una cosa diferente de una cosa permanente, ya que la mutación cesa si la cosa permanece; por lo tanto es otra cosa.

[6] También: que no son suficientes para el movimiento el móvil, el moviente y las partes de la forma de las cuales una se adquiera después de otra; lo manifiesta el que, junto con ellos, se requiera la continuidad, de tal modo que, a saber, una parte se adquiera continuamente después de otra. Pero la continuidad es algo diferente de las cosas que permanecen, ya que no se conserva tal continuidad cuando permanecen las cosas permanentes.

Otras muchas razones se podrían aducir también contra lo establecido anteriormente. Pero ya que el estudioso puede alcanzar la solución de las otras razones a partir de lo que es necesario afirmar respecto a éstas, las omitiré en gracia a la brevedad.

[7] Con todo parece que un testimonio autorizado de Aristóteles se opone a lo establecido anteriormente, ya que en el segundo libro sobre *El alma*[1] dice Aristóteles que el movimiento es un sensible común, distinto de los otros; pero es manifiesto que ninguna cosa permanente es un sensible común distinto de los demás, por lo tanto, etc.

[Respuesta a los argumentos]

[1.°] A lo primero debe responderse que para toda no simultaneidad de las partes del movimiento es suficiente la no simultaneidad de las partes de la cosa permanente. Pues, si en la cosa permanente no se diera una parte antes que otra, o bien, si el móvil no estuviera primero en una parte del lugar que en otra, en modo alguno se darían varias partes del movimiento que no existieran simultáneamente. Y una tal no simultaneidad de las cosas permanentes, con exclusión de cualquier otra cosa, es suficiente para que las partes del movimiento no se den simultáneamente. Así, para la no simultaneidad de las partes del movimiento, no es necesario postular otra cosa que las cosas permanentes.

Pero en relación a la forma del argumento –ya que toda la dificultad radica en la forma– se debe conceder que cuando son verdaderas las premisas: «todas las cosas permanentes tienen todas sus partes simultáneamente», de tal manera que cuanto es parte o pueda ser parte, exista simultáneamente, y el «movimiento no tiene todas sus partes simultáneamente», entonces será verdadera ésta: «el movimiento

1. ARISTÓTELES: *El alma*, II, 6 (418a 17 ss.).

y las cosas permanentes no son realmente lo mismo». Pero a pesar de ello no se distinguen realmente, porque el movimiento no es una «cosa» y, por consiguiente ni es lo mismo realmente, ni se distingue de las cosas permanentes.

Tal vez a partir de esto, se arguya que se deduce que el movimiento, cuando se da, no es las cosas permanentes que en aquel momento existen, y que, en consecuencia, o bien es una cosa diferente, o bien incluye alguna cosa futura, y que en consecuencia por «el movimiento es» se denotaría que es una cosa futura. Así resultaría imposible la frase «el movimiento es» porque siempre inferiría la de «es cosa futura». Se debe decir que es verdadero «el movimiento es», y a la vez, con todo, puede concederse «el movimiento no es un cosa permanente»; y, con ambas, puede afirmarse que «el movimiento no es una cosa diferente de las cosas permanentes».

Tal vez se diga que –siempre que se suponga la constancia del sujeto– la forma de argüir «*A* no es *B*, y *A* es, por lo tanto, *A* es otra cosa que *B*» es buena, y que, en consecuencia, igualmente se infiere «el movimiento no es las cosas permanentes; el movimiento es; por lo tanto, el movimiento es cosa diferente de las cosas permanentes». A ello sólo hay que responder a causa de los rezagados[1] y algunos simples que, a causa de la falta de nociones lógicas, se engañan con los sofismas. Por lo tanto hay que decir que, si bien quizás en general es oportuno que se acepte como válido tal modo de argüir «*A* no es *B*; *A* es; por lo tanto, *A* es diferente de *B*», siempre que el verbo «es» en ninguna premisa, ni en la conclusión, se use en lugar de algún otro verbo, tanto por él mismo, como juntamente con otro, ni en lugar del mismo pero unido con otro, con todo, cuando se lo usa en lugar de

1 «*Protervi*»: expresión por la que los escolásticos denotan un cierto tipo ideal de estudiante que siempre retrotrae las cuestiones a unos principios que debieran considerarse ya sólidamente adquiridos, como quien ataca por la espalda No tiene el sentido despectivo de nuestro «retrasado» o «protervo», ni aun el de «rezagado»; más bien es la constatación de una figura sofística de la dialéctica.

otro verbo, o del mismo o con otro verbo, o bien usado por sí mismo con otro verbo, en alguna de las premisas y no en la conclusión, no es conveniente considerar válido tal modo de argüir. Así ocurre en esta proposición. Pues en esta proposición «el movimiento no es las cosas permanentes», el nombre «movimiento» se usa en lugar de esta totalidad: «lo que se mueve»; «es» se usa en lugar de este verbo «tiene», o en lugar de su participio con el verbo «es» y la exacta expresión; y allí «cosas permanentes» se usa en lugar de «las cosas permanentes que no son». De esta manera la proposición «el movimiento no es las cosas permanentes» vale en lugar de «lo que se mueve no tiene exactamente las cosas permanentes que ahora son», que es verdadera porque tiene otras cosas permanentes. Y así, tomada en este sentido, es verdadera la proposición «el movimiento no es las cosas permanentes». Y también es verdadera ésa, «el movimiento es», no porque señale que cuanto denota el nombre «movimiento» se halla entre las cosas de la naturaleza, sino porque el verbo «es» se usa en lugar de la totalidad «tiene alguna cosa y sin reposo tendrá otra cosa», de manera que la proposición «el movimiento es» equivale a la totalidad «lo que se mueve tiene tal cosa y sin reposo tendrá otras cosas del mismo género».

De todo esto no se sigue la conclusión «el movimiento no es una cosa que existe al margen de las cosas permanentes», según la propiedad de las palabras y tal como fue negada antes. Lo que se deduce es: «Lo que se mueve adquirirá alguna cosa permanente diferente de las que posee en este momento.» Y así debe responderse siempre a los rezagados, que imaginan que el nombre «movimiento» significa una «cosa» absolutamente, tal como es el caso para los nombres de institución primera[1]. Han de resolverse y exponerse las proposiciones usuales por medio de aquellas otras que proponen los filósofos. Y entonces aparecerá con claridad en qué casos es el argumento válido y en

1. Véase *Summa logicae*, I, 11 (ed. Böhner-Gál-Brown, p. 38-41).

cuáles no, y cómo no hay ninguna razón válida contra lo que se dijo.

Y ahora, respecto a la primera forma del argumento, en el punto que afirma que «cuando unas cosas están...», acéptese; en el punto que entiende que «las cosas permanentes compuestas de partes tienen todas sus partes simultáneamente», concédase; y cuando afirma «el movimiento no tiene simultáneamente todas sus partes», no debe ser aceptado en el caso de ser entendida como «el movimiento es una totalidad, del cual existen unas partes y otras no existen», sino en cuanto equivale a ésta: «lo que se mueve tiene algo, y carece de algo que tendrá más tarde». Con ello se evidencia que de esto no se sigue que lo que se mueve sea una cosa diferente de las cosas permanentes; ni se sigue que sea algo diferente de las cosas permanentes presentes, pretéritas o futuras, sino que sólo se sigue que algunas cosas permanentes son futuras, más allá de las que ahora existen; o bien que lo que se mueve estará en algunas cosas permanentes en las que ahora no está, observación que se refiere al movimiento local. En consecuencia, de acuerdo con el Comentador, en el comentario cuarto del libro tercero de los *Físicos*: «La definición del movimiento es ambigua.»

Por lo tanto queda manifiesto que un tal modo de argumentar no es válido si se toman las proposiciones tal como el Filósofo las tomaba y tal como las usan quienes las entienden debidamente.

Pero tal vez se pueda otorgar que «el movimiento es algo diferente de las cosas que permanecen». Hay que responder que si «movimiento» ocupa el lugar de toda la expresión «lo que se mueve», y lo que se añade no figura en lugar de otra cosa, sino en la acepción que pudiera tener en las proposiciones en las que el sujeto es absoluto y significa una cosa, entonces la proposición debe negarse, porque es falso que «aquello que se mueve es algo diferente de las cosas que permanecen». Si, pues, allí el «movimiento» ocupa el lugar de lo ya adquirido, se puede negar. Pero si está en

lugar del límite último de lo que debe ser adquirido, se puede conceder, porque algunas veces el movimiento es algo diferente de las cosas permanentes, esto es, aquello que se adquiere al final, es algo diferente de las cosas permanentes, porque no es una cosa permanente, sino que será una cosa permanente. Así la blancura que al final se producirá en lo que se altera, no «es» una cosa permanente, pero «será» una cosa permanente.

En todos estos casos permanece que es válido, como intención principal, que fuera de todas las cosas permanentes presentes, pretéritas o futuras, no existe otra cosa distinta totalmente de ellas.

[Al segundo] Respecto a lo segundo es necesario afirmar que se da una doble manera de pertenencia de algo a un género. Bien como algo incluido en un género que se predica del pronombre que denota este algo, tal como decimos «Sortes pertenece al género de substancia» porque «este género "substancia" significa Sortes», y también es verdadera «esto -señalando a Sortes- es substancia». De una segunda manera algo pertenece a un género porque es signo y predicable de las cosas que pertenecen a un género según la primera manera. Así afirmamos que «la especie hombre pertenece al género de substancia», porque es verdad que «Sortes pertenece al género de substancia» y con todo «substancia» no se predica del pronombre que denota de la misma especie «hombre», pues es falsa «esto -denotando la especie "hombre"- es substancia», como demuestra Aristóteles en el libro séptimo de la *Metafísica*[1].

Si se toma «pertenecer a un género» según la primera acepción, afirmo que toda cosa pertenece por sí misma a un género o bien es parte intrínseca y esencial de alguna cosa que por sí misma pertenece a un género. Si tal es el caso que el movimiento pertenece a un género según esta acepción, será necesario que pertenezca a un género por sí mismo o sea parte esencial de algo que por sí mismo perte-

1. ARISTÓTELES *Metafísica*, VII, 1 (1028a 18 ss.)

nezca a un género. Pero no es parte esencial de una tal cosa, por lo tanto por sí mismo pertenece a un género o no pertenece a un género.

Pero tomando la segunda acepción de «pertenecer a un género», se afirma que pertenecen a un género «blanco», «blancura», «hombre», «animal racional», y semejantes. Y se dice que pertenecen a un género de dos maneras: o bien porque exactamente significan aquellas cosas que están en un género y, con verdad, se predica de ellas, tal como «hombre» significa exactamente unas substancias que pertenecen al género «substancia», y «cualidad» significa exactamente unas cualidades que pertenecen al género «cualidad», y se dice de ellas que por sí mismas pertenecen a un género. O bien, tomando la segunda acepción de pertenecer algo por sí mismo a un género, los tales significan algunas cosas que pertenecen por sí mismas a un género porque, a saber, significan por el abstracto que les corresponden las cosas que significan y, con todo, significan o consignifican algo más. Así «blanco», «cálido», «dulce» y sus similares significan cualidades que están en el género de la cualidad y, simultáneamente a ello, significan o consignifican los sujetos de aquellas cualidades. De estos tales se dice que pertenecen a un género por reducción (tal como «el blanco», «lo caliente», «el músico» y similares), se afirma que pertenecen al género de la cualidad pese a que no significan exactamente cualidad. Y, de esta manera, se puede afirmar que el nombre «movimiento» pertenece a un género por reducción, porque no significa precisamente una cosa de un género, sino que también consignifica o da a entender otra cosa perteneciente a otro género. Así «movimiento» no significa tan sólo la forma que se adquiere a través del movimiento, sino también consignifica el sujeto de tal forma y, similarmente, consignifica que no se adquiere simultáneamente toda la forma, sino una parte tras otra.

En consecuencia, argumentar «cualquier cosa permanente pertenece por sí misma a un género, el movimiento por sí mismo no pertenece a un género, por lo tanto el movi-

miento no es una cosa permanente», por la forma de argumentar es una falacia de equivocación, similar a «cualquier hombre pertenece por sí mismo al género "substancia", "blanco" no pertenece por si mismo al género de "substancia", por lo tanto "blanco" no es "hombre"». En efecto, «"blanco" no pertenece por sí mismo al género "substancia"» debe matizarse en el sentido de que el sujeto puede tener suposición personal, y, entonces, el discurso es válido pero la menor es falsa; o bien puede tener suposición simple o material y, entonces, se da una falacia de equivocación por el hecho de que, en la conclusión, el sujeto tan sólo puede tener suposición personal. De forma semejante «el movimiento por sí mismo no pertenece a un género» debe distinguirse a partir del hecho de que el sujeto puede tener suposición simple o material (y se da entonces una falacia de equivocación porque en la conclusión tiene suposición personal) o puede tener suposición personal o significativa. Si éste es el caso, o bien puede resolverse tal como se dijo antes, o bien supone determinadamente por el móvil o por aquello que se adquiere a través del movimiento, o bien por aquello que todavía no está adquirido pero se adquirirá, o bien por todo un agregado de cuanto antes se ha dicho. Y, si tal es el caso, queda manifiesto, o que la menor es falsa, y de ello se sigue que la conclusión es falsa; o que la menor es verdadera, y se sigue de ello que es verdadera la conclusión, tomando en una acepción uniforme el nombre «movimiento» en la conclusión y la menor. En aras de la brevedad, omito explicitarlo porque ya es evidente a partir de lo que se ha dicho.

[Al tercero]. Al tercero se debe responder que, cuando los autores toman la proposición «nada sucesivo es permanente» y, análogamente, que «lo sucesivo y lo permanente se distinguen por oposición», entienden por tales proposiciones que todo cuanto es adquirido por algo, lo adquiere o pierde simultáneamente, o sucesivamente. Esto es, todo lo que se adquiere o pierde, o bien se adquiere o pierde simultáneamente, y no una parte antes que otra, o sucesiva-

mente, esto es, una parte antes que otra. En consecuencia, cuando se argumenta «nada sucesivo es permanente, el movimiento es sucesivo, por lo tanto, etc.», es necesario aceptar la conclusión en este sentido: lo que por partes se adquiere o pierde, no se adquiere o pierde todo simultáneamente y, con esto, tambien es cierto que fuera de las cosas permanentes presentes, pretéritas o futuras, no se da ninguna otra cosa distinta totalmente de ellas. Y esto era exactamente lo que se pretendía principalmente.

[Al 4.°]. Al cuarto: cuando se afirma que el movimiento concluye en una cosa permanente, no debe entenderse que una cosa, esto es, el movimiento, totalmente distinta del término, concluye con tal término, tal como el camino hacia Londres concluye en Londres, y tal como el fuego concluye en el aire y viceversa. Por la proposición «el movimiento concluye con el término» no se entiende sino la proposición «cuando algo se mueve, algo adquiere o pierde aquello que se mueve», tal como por la proposición «el blanqueado concluye con la blancura» no se entiende sino la proposición «cuando algo se blanquea, aquello que se blanquea adquiere o pierde blancura».

Y, por lo tanto, si se toma así la proposición, no es válida esta manera de argumentar: «ninguna cosa permanente concluye en una cosa permanente; y el movimiento concluye en una cosa permanente; por lo tanto, el movimiento es algo diferente de las cosas permanentes». Tal como no se deduce: «Ninguna cosa concluye en una cosa permanente; cuando algo se mueve, alguna cosa se adquiere o se pierde; en consecuencia, cuando algo se mueve es diferente de las cosas permanentes».

Así pues, todas las argumentaciones por el estilo proceden de una falsa imaginación: como si el movimiento fuera un accidente, que se distingue y tiene existencia subjetiva en el móvil, al cual completara una cosa distinta, tal como vemos que un cuerpo es completado por otro cuerpo. Y esto es falso, pues «acabar un movimiento» no es otra cosa que existir aquello que se adquiere o pierde cuando algo se

mueve. Así la breve oración «el blanqueo acaba con la blancura» se usa en lugar de la larga oración «cuando algo es blanqueado, se adquiere allí blancura, esto es, entonces hay en ello una primera blancura que antes no existía». Igualmente la oración breve «en tal lugar concluye el movimiento local», se usa en lugar de la oración «aquello que se mueve cuando alcanza tal lugar, reposa en él», o «no se mueve más allá de este lugar».

En consecuencia, tales oraciones siempre deben ser declaradas del modo explicado, o de otra manera más conveniente si se lo encuentra, porque a mi juicio fuera de las cosas permanentes presentes, pretéritas o futuras, no es necesario que se dé cosa alguna distinta totalmente de ellas. No me preocupa mucho la manera de decirlo, con tal de que se entienda bien.

[Al 5.°]. Respecto al otro argumento, afirmo que el movimiento no es una cosa diferente. Y si se afirma que la mutación cesa cuando existe la cosa permanente, se puede aceptar si se entiende así: «aquella cosa que cambia permanece bajo la forma que ahora tiene». Pero con esta proposición no se señala que exista otra cosa que no sea la cosa permanente. O por ésta, «la mutación cesa cuando permanece la cosa permanente», se señala que deja de ser verdadera la proposición «existe mutación», aunque no deja de ser verdadera la proposición «existe una cosa permanente». Pero de aquí no se sigue que la «mutación» sea una cosa tal que inmediatamente deba destruirse, sino que la proposición «existe mutación» deja de ser verdadera porque deja de ser verdadera «la cosa tiene tal cosa y primero no la tenía», la cual deja de ser verdadera porque la segunda parte deja de ser verdadera. Pero esto no acontece por la destrucción de una «cosa» que sea «mutación», sino que así acontece tan sólo a causa de la continuidad, o conservación, o la generación de la cosa, de la que resulta que otra cosa se destruye. De donde sólo por esto, que «nada se destruye, sino que alguna cosa se conserva», cesa de ser verdadero que «este sujeto jamás tuvo tal cosa», a saber, la forma o el

lugar. En consecuencia, enteramente sin destrucción de «cosa» alguna cesa de ser verdadera «existe mutación». Por lo tanto, a causa de esto no permanece la mutación y en cambio permanece la cosa. Por lo tanto no es necesario postular que la mutación es una cosa diferente que deja de existir, sino que es suficiente que se afirme que ninguna cosa deja de existir, sino que algo se conserva enteramente sin ninguna destrucción.

[Al 6.º]. Al siguiente se debe responder que la continuidad del movimiento no es una cosa diferente de las cosas permanentes, sino que se habla de movimiento continuado porque siempre la cosa móvil adquiere o pierde algo sin reposar en algo determinado, de tal manera que ninguna de las proposiciones «esto está bajo tal» o «esto está en tal y no en otro» pueda ser verificada con cualquiera de las partes de la contradicción verificadas sucesivamente. Pues se da «reposar en algún lugar» cuando, a saber, la proposición copulativa «esto está en este lugar y no en otro», o al menos ésta, «esto está en este lugar», puede ser verificada con cualquiera de las contradicciones sucesivamente verificadas. Para la continuidad del movimiento es suficiente con que el móvil no repose en algo, o bajo algo determinado. Tantas cuantas veces resulta verdadero decir que «el móvil está bajo tal» o «en tal exactamente», de tal manera que, después, no es el caso afirmar que «el móvil está exactamente en tal» o «bajo tal», se da movimiento. Y esto puede producirse totalmente en ausencia de una cosa diferente de las cosas que permanecen, con sólo que una cosa suceda a otra, o que numéricamente una y la misma cosa esté primero en un lugar y después en otro sin reposo intermedio.

[Al 7.º]. Sobre la autoridad de Aristóteles en el 2.º libro de *El alma*, acerca de que el movimiento es un sensible común, debe responderse que de ello no se sigue que sea una «cosa» diferente. En efecto, allí también afirma que el reposo y el número es un sensible común. Y, con todo, ni el reposo ni el número son una cosa distinta. En conse-

cuencia, por respeto a tal autoridad no es necesario afirmar que el movimiento sea una cosa diferente, etc.

[Explicación de la definición de movimiento]

Pero ¿qué debe afirmarse acerca de la definición que se da en el tercer libro de la *Física*[1]: «movimiento es el acto del ente en potencia», etc.?

Debe creerse que no es intención del Filósofo afirmar que el movimiento sea un cierto acto diferente de la cosa móvil y de las demás. Pretende explicar que, cuando algo se mueve, está en acto bajo algo o en algo, o carece de algo en acto, en tanto que está en potencia. Y una tal potencia puede entenderse de dos maneras.

En efecto, cuando se trata de una mutación sucesiva ha de entenderse así: cuando algo se mueve sucesivamente está en acto bajo algo o carente actualmente de algo, en potencia para tener o perder algo del mismo género. Para ilustrarlo se ofrece un ejemplo tan sólo de movimiento de adquisición ya que, a través de lo que ha de explicarse del movimiento adquisitivo, ya puede quedar suficientemente aclarado qué es lo que hay que decir acerca del movimiento de pérdida. En efecto, cuando algo se mueve es necesario que tenga actualmente alguna cosa, así como que en acto sea de tal o cual cantidad en este momento, o bajo tal cualidad, o en tal lugar; y que esté en potencia de algo de lo que carece y que habrá de poseer inmediatamente después. Y esto es lo que entiende al afirmar que «el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto (está) en potencia», esto es, lo que se mueve está actualmente bajo tal cosa que existe en potencia en relación a otra cosa del mismo género que deberá ser adquirida inmediatamente. Con ello se evidencia que para salvar el movimiento no es necesario postular cosa alguna diferente de las cosas permanentes.

1. Aristóteles, *Física*, III, 1 (201a 10-11).

Si se trata de una mutación repentina todavía se puede salvar la definición anunciada antes, pero no según la manera explicada, sino de ésta: «movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia» y, en tal caso, es válida la proposición: «el movimiento es el acto que posee alguna cosa que antes no lo tenía pero lo podía tener». Asi, cuando una materia cambia para adquirir una forma substancial, tal mutación es el acto de aquella materia en cuanto estaba en potencia, esto es, inmediatamente la materia está bajo una forma substancial que antes, y de una manera inmediata, no poseía, pero podía tener. Así la definición del movimiento como «el movimiento es el acto de la potencia en tanto que potencia», si bien es común a toda mutación, según el Comentador es ambigua y debe ser sustituida por ésta: «movimiento es el acto del ente que está en potencia para tener otra cosa» o «que inmediatamente antes estaba en potencia respecto a aquello que ahora posee».

Y debe advertirse que, aunque el movimiento sea «el acto del ente en potencia», con todo esto todavía no expresa completamente la definición nominal del movimiento. Como la siguiente: «todo cuanto se mueve está en acto, y en potencia respecto a algo» todavía no manifiesta completamente cuanto exige el movimiento, ya que el predicado «estar en acto bajo un aspecto y en potencia en relación a otro» tanto compete a lo que está en reposo como a algo que se mueve. En consecuencia, para formular la definición nominal del movimiento mismo es necesario añadir algo que haga imposible que, una vez añadido, el todo pueda competir a lo que está en reposo. Y esto es lo que se añade: «en cuanto está en potencia», para que tal «en cuanto» denote que inmediatamente después está otra cosa que estará en acto, si se toma en sentido amplio el «estar en acto». En consecuencia, para conocer completamente qué es el movimiento es necesario saber todo esto: «lo que se mueve está en acto en relación a algo, e inmediatamente antes estaba bajo otro, e inmediatamente después

estará bajo otro: es lo que se requiere para el movimiento sucesivo».

Pero para el movimiento repentino, llamado cambio repentino, es suficiente que esté en acto en relación a algo en cuanto inmediatamente antes sólo estaba en potencia para ello y no en acto. En consecuencia, Aristóteles explicita «en cuanto en potencia» porque, si bien el bronce y el «en potencia en relación a estatua» son lo mismo, con todo es verdadero que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto es estatua en potencia», y en cambio es falso que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto es bronce en acto». La causa de ello radica en que, a pesar de ser lo mismo la cosa que es «estatua en potencia» y el «bronce», con todo no es la misma la definición nominal de tales términos «bronce» y «estatua en potencia». Si fuera el mismo el concepto de estos términos, tal como ambos términos se colocan en lugar de la misma cosa, entonces así como es verdad que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto es estatua en potencia», también sería verdad que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto bronce». Pero tales términos no tienen el mismo concepto, aun cuando simplemente se coloquen en lugar de la misma cosa; en consecuencia, una es verdadera y la otra es falsa.

Por esta causa, debe saberse que la expresión «en cuanto» unas veces es puramente reduplicativa y otras veces no es reduplicativa, sino, de alguna manera, especificativa. En este caso unas veces señala que el sujeto y el predicado son convertibles, otras que el predicado se infiere del sujeto, otras que el predicado tomado conjuntamente con aquello sobre lo que recae la reduplicación, se infiere del sujeto. Aun cuando la expresión «en cuanto» pudiera tener otros usos, con todo para la intención del Filósofo es suficiente con lo que se ha dicho. Con ello se evidencia que es falso que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto bronce», porque entonces sería necesario que fuera verdadero que «si existe el bronce, existe movimiento», lo cual ciertamente no es el caso. Pero es verdadero que «movi-

miento es el acto del bronce en cuanto está en potencia», porque se sigue «el bronce está en potencia, por lo tanto se da movimiento». Y aquí no se toma el «estar en potencia» por la cosa que está en potencia de ser según la naturaleza de las cosas –tal como afirmamos que «el anticristo está en potencia», porque no se da según la naturaleza de las cosas y puede estar– sino que se toma aquí el «estar en potencia» por «aquello que está en potencia para poseer inmediatamente algo de lo cual carece», de tal manera que sea ésta la definición de movimiento: «movimiento es el acto del ente en potencia para poseer inmediatamente algo, en cuanto está en potencia».

Y ha de saberse que la partícula «en cuanto» no se añade porque pertenezca a la substancia de la definición de movimiento, sino más bien para que especifique y exprese que el predicado es la definición del sujeto o, por lo menos, que es convertible o inferible del sujeto, a pesar de que ya es así sin tal añadido. De donde, cuando se afirma que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto [está] en potencia» se denota que todo el «bronce en potencia» se infiere del sujeto. Y así, aun cuando es verdadero que «el bronce es estatua en potencia» y, similarmente, que «el bronce estatua en potencia es bronce» y por ello pueden predicarse entre sí mutuamente y acerca del mismo sujeto, con todo es verdad que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto es estatua en potencia», y es falso que «el movimiento es el acto del bronce en cuanto bronce». La razón de ello está en que los términos «bronce» y «estatua en potencia» difieren de concepto, esto es por la definición nominal, y no son diferentes realmente. Por lo tanto, cuando el Filósofo afirma que son el mismo sujeto y difieren por el concepto, no entiende que lo que es «bronce» y lo que es «estatua en potencia» difieran por el concepto, sino que entiende que los términos, que se verifican de este sujeto, difieren por el concepto, tal como los términos «hombre» y «risible» difieren por el concepto y en cambio se verifican por lo mismo y según el mismo número. Y, de la misma manera, los térmi-

nos «poder sanar» y «poder enfermar» difieren por el concepto ya que, a saber, es diferente la definición nominal de uno y otro y se significa o connota por parte de uno algo que no lo es por el otro, ya que por el término «poder sanar» se significa o connota la salud, que no se significa o connota por el término «poder enfermar». De un modo semejante, hay que considerar «color» y «visible». Por esto afirman el Filósofo y el Comentador que si no difieren por el concepto «poder sanar» y «poder enfermar» -esto es, por la definición- la salud sería enfermedad. En efecto, la salud se significa por uno de ellos y no por el otro, y a la inversa.

Y cuando el Comentador asegura que las posiciones de los contrarios son contrarias, no entiende que se den en la materia algunas posiciones realmente distintas de la materia, porque es imposible que por parte de la cosa los contrarios existan en un mismo sujeto. Más bien, entiende que este tipo de nombres -«calentable», «enfriable» y semejantes- significan o connotan los contrarios, y no se llaman posiciones contrarias por otra cosa, sino porque significan cosas contrarias. De donde, por el hecho de afirmar «esto es sanable» no se denota que en esto exista una tal potencia distinta del sujeto, sino que, precisamente, no se da allí salud, y que puede haber allí una salud que no existe allí. De igual forma, cuando el Comentador asegura que «color» y «visible» no son lo mismo pese a que el sujeto es el mismo, entiende que los términos «color» y «visible» tienen definiciones distintas, aunque se verifiquen en el mismo sujeto.

Igualmente debe advertirse que cuando el Comentador asegura que el «movimiento es el acto que media entre la potencia y el acto», se debe entender esto: que «aquello que se mueve no está precisamente en acto, ni precisamente en potencia, sino en medio de ellos por negación», a causa de que tanto está en acto como en potencia, ya que [está] en acto respecto a uno, y en potencia respecto al otro.

Por el momento sea esto suficiente acerca del movimiento y la mutación.

Tratado II –: El lugar[1]

En consecuencia debe estudiarse el lugar, que el Filósofo, en el cuarto libro de la *Física*, define como «el contiguo límite final del cuerpo envolvente primero e inmóvil».[2]

Para hacer esto evidente debe advertirse que no se ha de imaginar que en el cuerpo localizante se dé alguna superficie o algún sitio realmente distinto del cuerpo localizante, tal como la blancura se distingue totalmente del sujeto; o que la superficie que es el final o el límite, es un lugar igualmente localizado. Así pues, sobre esto debe mostrarse primero que el lugar no es una tal cosa distinta; en segundo lugar debe estudiarse la intención de Aristóteles y del Comentador; y en tercer lugar plantear algunas objeciones en contra y resolverlas.

[El lugar no es una cosa diferente del cuerpo localizante]

Por lo tanto, primero se prueba que el lugar no es una tal cosa diferente del cuerpo localizante. Ya que la superficie no es una cosa distinta totalmente, en consecuencia tam-

1 Esto tratado figura idéntico en la *Expositio super libros physicorum* y en la *Summulae libros octo physicorum* o *Philosophia naturalis*; el primero, inédito hasta hoy; el segundo, editado varias veces, entre ellas en Roma, 1637

2 Aristóteles: *Física*, IV, 4 (212a 20-30)

poco el lugar. La consecuencia es evidente, ya que la superficie y el lugar no se distinguen realmente. Esto se hace patente por el hecho de que el Filósofo escribe que el lugar es el límite del cuerpo continente. Y según el Comentador –en el *Comentario* 33– es el final y el límite. Pero ninguna otra cosa, salvo la superficie, es el final del cuerpo. Una vez admitido lo primero acerca de la superficie queda probado lo demás.

Igualmente: En vano se hace a través de mucho lo que puede hacerse con poco. Pero todo cuanto se dice del lugar puede salvarse sin que el lugar sea algo distinto de la superficie del cuerpo localizante, ya que ella localiza y, así, contiene; y de este modo queda tan localizado como si se postulara una cosa diferente.

También: Si el lugar es una cosa diferente de la superficie, será necesario que se incluya en el género de la cantidad, la cualidad o la substancia. Como no puede incluirse en el género de la substancia o de la cualidad, según es suficientemente claro, en consecuencia se le habrá de incluir en el género de la cantidad. Y, si es así, o bien será una cantidad continua, o bien una discreta. Como es bien cierto, no la discreta: en consecuencia, la continua. Por lo tanto, o bien es sucesiva, o bien permanente. Es manifiesto que no la sucesiva; por lo tanto, la permanente. Pero toda cantidad permanente o bien es esencialmente longitud, latitud o profundidad, o bien algo que tiene tales dimensiones. En consecuencia, será línea, o superficie o cuerpo.

Se confirma: Todo cuanto continuo permanente es largo, ancho y profundo. Por lo tanto, de por sí mismo el lugar es largo, ancho y profundo. Nada es largo, ancho y profundo si no es cuerpo, o línea, o superficie. En consecuencia, etc.

Que la superficie no es una cosa totalmente distinta del cuerpo, se prueba –como se hizo en otro lugar– porque entonces sería accidente y tendría un sujeto primero, y se pregunta entonces acerca de tal sujeto primero si es cuerpo, o bien algo diferente del cuerpo. Si lo primero, en cualquier parte de aquel cuerpo habrá algo de aquella superficie,

cosa manifiestamente falsa, porque en parte alguna próxima a tal superficie se halla ni tal superficie, ni una parte de ella, como es manifiesto. Ni su sujeto primero es algo diferente del cuerpo, porque entonces sería substancia, pero toda substancia extensa es larga, ancha y profunda; en consecuencia, tiene una parte en lo profundo que no está en alguna parte de su superficie; en consecuencia, etc.

Nuevamente: Si la superficie estuviera en otra substancia como en un sujeto, por la misma razón también el cuerpo, que es una cantidad, sería una cosa distinta de la substancia y estaría subjetivamente en una substancia. Cuestiono, entonces, los dos sujetos, de los cuales uno es el sujeto primero de la superficie y el otro el sujeto primero del cuerpo: si constituyen una unidad de por sí, o si uno es parte del otro. Si constituyen un uno de por sí y son totalmente distintos o, en consecuencia, son partes del mismo concepto, o pertenecen a conceptos diferentes. No puede darse lo primero, pues es imposible que una cosa que es indivisible según la profundidad, y otra que es divisible según la profundidad, pertenezcan al mismo concepto, ya que las cosas que pertenecen al mismo concepto o bien son divisibles de la misma manera, o bien de la misma manera indivisibles.

Igualmente: Entonces algo realmente continuo se compondría de indivisibles, lo cual es imposible. Y no se puede afirmar que habría partes de conceptos diferentes en el compuesto, porque entonces una sería forma y la otra materia, lo cual es manifiestamente falso ya que no hay varias partes de diferente concepto en el compuesto que son las substancias, si no es la materia y la forma. Y no puede afirmarse que una de las tales substancias sea parte de la otra, porque entonces la substancia divisible se compondría de substancias indivisibles. Ni puede darse un tercer miembro, porque entonces tal substancia corpórea no sería por sí misma un uno.

Igualmente: Si la superficie es una «cosa» diferente, tomo dos partes del cuerpo continuo y pregunto ¿es la misma la

superficie que concluye una y otra parte del cuerpo continuo, o es otra diferente? Si otra diferente, una superficie es inmediata a la superficie, cosa que Aristóteles rechaza. Si es una, por división se corrompe la superficie y se generarían otras dos superficies, ya que no hay mayor razón para que permanezca en una parte más que en la otra si se conserva la tal superficie después de la división y, en consecuencia, o permanecería simultáneamente en una y otra parte o bien en ninguna. Pero es imposible que por división se corrompa una superficie y se generen otras dos nuevas, ya que lo que genera, no destruye un individuo de una especie y genera otro nuevo de la misma especie y en el mismo sujeto. Por una parte, porque un accidente no se corrompe sino por la corrupción del sujeto, o por introducción de lo contrario o algo incompatible, o por ausencia de su causa, cosas todas ellas que no pueden acontecer en el tema propuesto. De otra parte, porque tomo el sujeto primero de la primera superficie y pregunto si es el caso que él permanece o no. Si no permanece, en consecuencia alguna substancia se corrompe por división; y no ciertamente la materia, por lo tanto una forma. Y pregunto, entonces, por la materia subyacente a la forma que se corrompió: ¿dónde permanece? ¿en una y otra parte, en ninguna o sólo en la segunda? No en una y otra, como es manifiesto; tampoco en ninguna porque entonces se separaría y se produciría la inducción de una nueva forma, y también en este caso no se produciría una mera división, lo cual tampoco es posible. Ni permanece sólo en la segunda, ya que no hay mayor razón para una que para la otra, en consecuencia, etc. Pero si permanece el sujeto primero, lo hará, en consecuencia, en una y otra parte, o sólo en la segunda, o en ninguna; y se seguirá lo mismo que antes.

Por estas razones y otras aducidas en otro lugar, se debe concluir que el lugar no es una cosa distinta de la superficie, ni la superficie una cosa distinta enteramente del cuerpo, ni la tal cosa distinta totalmente está incluida en el cuerpo, ya que en el cuerpo no se da cosa alguna que no sea

parte del cuerpo o accidente suyo, o algo localizado contenido en él. Pero si es una parte del cuerpo es necesario que sea el cuerpo; si es un accidente suyo es necesario que el sujeto primero de tal accidente sea realmente el cuerpo o una parte del cuerpo, y, tanto si es el cuerpo como si es una parte del cuerpo, necesariamente el accidente que existe en él como en un sujeto primero, es divisible por la división del mismo de tal manera que, en cualquier parte de tal sujeto primero, se halle una parte del tal accidente y, en consecuencia, el accidente será extenso a causa de la extensión del cuerpo y, por lo tanto, será largo, ancho y profundo, tal como es su sujeto primero. Pero si está en el cuerpo como en un lugar, entonces también es manifiesto que es cuerpo, ya que está circunscriptivamente en un lugar.

Por lo tanto, en lo que refiere a la intención de Aristóteles, debe afirmarse que no pretende que el lugar sea una cosa diversa del cuerpo localizante y una cosa diversa que acaba el mismo cuerpo, sino que el mismo cuerpo se pone límites por lo mismo que no tiene partes extensas más allá, ni es otra cosa limitarse o acabarse el mismo cuerpo sino extenderse tanto y no más allá. Así para un cuerpo de un pie no es otra cosa limitarse al mismo, que extenderse en una dimensión de un pie y no más allá. De donde, si existiera una cosa tal que rodea el cuerpo, como algunos imaginan, si tal cosa se destruyera, el cuerpo seguiría siendo finito enteramente, y ni más ni menos que antes. En consecuencia, no existe la tal cosa diferente. Pero la intención del Filósofo es afirmar que el lugar es el cuerpo que contiene otro cuerpo contiguo a él por todas partes, de tal manera que no hay parte alguna exterior del cuerpo contenido –a saber, que toca otro cuerpo– que no sea contigua a alguna parte del lugar y viceversa. Y no otra cosa entiende el Filósofo por «el término del cuerpo continente». En consecuencia, cuando afirma el Filósofo que el lugar es el término del cuerpo continente, debe entenderse así: que el lugar es el cuerpo del cual cualquier parte última es contigua al localizado. Se denomina aquí «parte última» a cualquier

parte que toca a otro cuerpo. Así, si se da un cuerpo como puede ser el agua en un vaso, cualquier parte del agua que toca al vaso es denominada aquí «última», no porque sea última simplemente, de tal manera que cualquier otra quede limitada antes que ella, sino que se denomina última porque toca una cosa diferente del agua, de tal manera que entre la misma y el cuerpo diverso del agua y sus partes no existe nada intermedio ni agua, ni parte del agua, de la que también es parte. De esta manera, si se da un cuerpo de dos pies de extensión, una mitad sería última, y otra mitad de aquella mitad sería última, y otra de la misma, y así hasta el infinito, ya que cualquiera de ellas limita con un cuerpo diferente y exterior al que tiene dos pies de extensión. Por lo contrario, se denomina partes medias, no últimas, a aquellas, a saber, que limitan con los puntos medios imaginados entre las últimas, esto es, limitarían si existieran tales puntos.

Así pues, en consecuencia, el lugar es un cuerpo del cual cualquier parte última del sector que contiene al localizado, toca al localizado; y si el cuerpo localizado y sus partes similarmente tocan el cuerpo localizante, de tal manera que cualquier parte última toca alguna parte del cuerpo localizante, entonces se da el lugar propio. Así, si existiera un vaso lleno de agua y no hubiera en el vaso agujero alguno, entonces tal vaso se denominaría lugar propio de aquella agua, ya que no hay entonces una última parte interior del vaso que no toque el agua a pesar de que no la toquen las partes últimas exteriores, ni tampoco hay alguna parte última del agua que no toque alguna parte del vaso.

[Objeciones]

Pero contra esto parecen existir muchas objeciones:

[1] Primero: Porque el «último continente» no es aquel continente, sino que el lugar es el «último continente». En consecuencia, etc. La mayor es manifiesta ya que si el úl-

timo continente fuera aquel continente, el mismo sería lo último de sí mismo.

[2] También: Aristóteles afirma que todo el aire no es lugar propio de cosa alguna, porque entonces el lugar y el localizado no serían iguales. Continúa así: por tal razón todo el aire no es el lugar de algo, ni todo un cuerpo es lugar de algo, y con todo, es necesario que algo de él sea lugar de alguna cosa, y no una parte, por la misma razón. En consecuencia, alguna otra cosa, que no puede ser sino la superficie.

[3] Igualmente: El lugar y el localizado son iguales; pero el cuerpo continente no es igual que el contenido, como es patente por sí mismo; en consecuencia, etc.

[4] Igualmente: El Comentador, en el *Comentario* 33, afirma que una cosa es el lugar primero y otra el segundo, y enseña que una cosa está en el lugar segundo porque está en el primero. Y da un ejemplo: una cosa está en el aire porque está en el último límite que le contiene; en consecuencia, según él, el aire es el lugar segundo y el último continente del mismo cuerpo es el lugar primero. Por lo tanto, son cosas distintas.

[5] Así mismo: En el mismo *Comentario* añade: si todo el aire fuera el lugar primero de la cosa, entonces el lugar de la cosa y la cosa, que se dice estar en él, no serían iguales. Esto es inconveniente, según él.

[6] Así mismo: En *Los predicamentos*[1], Aristóteles asegura que la superficie es de una especie diferente de la línea y el cuerpo. Y allí mismo afirma que el lugar es de una especie diferente de la línea, la superficie y el cuerpo.

[7] Así mismo: El cuerpo es móvil por sí; la superficie no es móvil sino por accidente. En consecuencia, etc.

[8] Así mismo: Al argumentar se asume algo falso, a saber, que todo accidente tiene un sujeto primero de tal manera que esté todo en el todo y la parte en la parte. Pero la

1 ARISTÓTELES: *Categorías*, 6 (6a 12-18), vease la *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, 11, 6 (Ed. Gál. p. 233-236).

intelección está primero en el hombre y, con todo, no tiene parte en la parte. Igualmente: la duplicidad radica primero en el doble y, con todo, no tiene parte en la parte. Igualmente: la corporeidad radica primero en todo el compuesto y, con todo, no está como parte en la parte. Y así en otros casos.

[9] Así mismo: Todo cuerpo es móvil, pero para el Filósofo el lugar es inmóvil, como es evidente por la definición de lugar. En consecuencia, etc.

[Respuesta a las objeciones]

Sin que sean obstáculo estas cosas, debe afirmarse que ni el lugar ni la superficie son una «cosa» distinta del cuerpo.

[1] A lo primero se debe responder en contra que algo del último continente es tal continente y algo no, pues considerando el vaso que contiene agua, el mismo vaso se denomina continente último de tal manera que resulte una construcción intransitiva: «continente último», esto es, «lo último que es continente», tal como hablamos de «la naturaleza del hombre», esto es, «la naturaleza que es el hombre». Fuera de tal «continente último», cualquier parte del vaso que toca toda el agua es llamada «continente último», y cualquiera de ellas se distingue del vaso continente como la parte de su todo, y concedo que tal lugar no es aquel continente, esto es, no es el todo, sino su parte.

Con todo, en atención a aquella cita autoritativa y otras que han de seguir, respecto a la intención del Filósofo y del Comentador, se debe saber que –tal como se evidencia por el desarrollo de los temas en el Filósofo y el Comentador– ellos distinguen entre el continente común y el continente propio. Al primero lo denominan simplemente «continente» y, al segundo, «continente último», tal como se ejemplifica con el «aire» y el «último aire» en relación a algunos cuerpos que existen en el aire, así como pueden ser

un árbol o un pájaro o algo similar. En efecto, todo el aire –si se toma «todo» categoremáticamente– contiene el cuerpo y, en cambio, no es su lugar propio porque, a saber, contiene tal cuerpo y muchos otros. Por lo contrario, el «último aire» –sea ello lo que fuere– que no contiene sino a él, exactamente es su lugar propio, y tal «último» difiere de la totalidad del aire, tal como la parte de su todo. En consecuencia, el lugar propio no es todo el aire, sino una parte del aire.

[2] Por lo mismo se evidencia contra el otro argumento que no todo el aire, a saber el que contiene tal cuerpo y otro, es el lugar propio y primero de los mismos, y esto porque tiene muchas partes últimas que no tocan aquel cuerpo, además de las partes superiores que tocan a la esfera superior. Y en consecuencia, no se sigue: «todo el aire no es el lugar propio de aquellos, por lo tanto, tampoco la totalidad de otro cuerpo cualquiera será el lugar de algo, ya que hay muchas partes últimas de la totalidad del aire que no tocan alguna parte del localizado». Pero no es éste el caso para cualquier otro cuerpo, ya que puede que no haya parte alguna interior de un cuerpo que no toque una parte última del cuerpo localizado, y será, por lo tanto, el lugar primero de tal cuerpo.

[3] Respecto al siguiente: cuando se afirma que el lugar y el localizado son iguales, en primer lugar es manifiesto en qué sentido son iguales, a saber, porque en tanto que las partes últimas están en contacto, por esta parte el lugar no es ni más largo, ni más ancho que el localizado. Y, con todo, a la vez, se da que el lugar sea más o menos espeso que el localizado, y también que las partes superiores o las partes que no tocan al localizado sean más largas o más anchas.

[4] Respecto al siguiente: Queda claro que el Comentador habla de la totalidad del aire que contiene muchos cuerpos y, por lo tanto, no es el lugar primero de ninguno de estos cuerpos. Pero se afirma que un cuerpo está localizado en la totalidad del aire porque lo está en alguna parte del aire y, del mismo, una parte cualquiera, opuesta al localizado, toca alguna parte del localizado. Y a qué se refiere el

Comentador acerca de la totalidad del aire queda claro cuando afirma sobre el límite de una cosa que uno es el propio de la cosa que se dice estar en el aire, y otro el común, que incluye a la misma y a otras cosas. Por ejemplo: el límite de todo el aire y, por lo tanto, todo el aire, es el lugar segundo; pero el aire igual en longitud y anchura con el localizado, es su lugar propio. Estos dos aires se diferencian como el todo y la parte.

[5] Por lo mismo es evidente la respuesta al siguiente argumento, que se refiere a la totalidad del aire y al cuerpo que no ocupa todo el aire, sino que en el aire se localizan muchos otros cuerpos. Y en consecuencia, el lugar propio y primero es igual. Pero la totalidad del aire no es igual en ninguna de las dimensiones, ya que por todas partes es más largo y más ancho y, en consecuencia, no es el lugar primero de tal cuerpo, puesto que no es igual al cuerpo, si se toma «igual» en el sentido antes señalado. Cuando afirma que el lugar primero del localizado es el último límite del aire que envuelve al localizado e igual al mismo, del modo explicado, y distingue entre el límite último y las partes restantes que no tocan al localizado, quiere que el último límite sea el lugar del localizado, y no la otra parte que no es la última. Y, en consecuencia, afirma que estas últimas, que, a saber, son iguales al localizado, son el límite, y no las últimas comunes, a saber, las que tocan también a otros y no solamente al cuerpo en cuestión.

Y si se afirmara que, de acuerdo con esto, para un mismo localizado necesariamente se darían muchos lugares propios y primeros, ya que, si una parte última es lugar propio y primero de un cuerpo -esto es, si cualquier parte del mismo contigua al cuerpo localizado y la parte última de ningún otro cuerpo es contigua a él-, pero son muchas tales partes, en consecuencia cualquiera de ellas es lugar propio y primero. Se debe decir que cualquiera de tales partes puede ser llamada lugar propio y primero, con todo con la máxima propiedad puede llamarse lugar al todo, que no es parte alguna del tal. Así, si un vaso está lleno de agua, con

la máxima propiedad puede denominarse al vaso lugar propio y primero del agua, y, con todo, cualquier parte última del vaso puede ser llamada lugar propio y primero, contraponiendo el lugar propio y primero al lugar común. Y no hay inconveniente en que existan muchos lugares para uno con tal de que aquellos muchos se relacionen como partes y todo, de tal manera que, tomando dos cualesquiera, uno sea parte del otro.

[6] Acerca del siguiente, del libro de *Los predicamentos*, ya se dijo allí que el Filósofo no pretende en el libro de *Los predicamentos* establecer siempre diversas especies que se refieran a la misma cosa. Por lo contrario, pretende establecer diversos órdenes. Y como uno es el orden de las superficies -esto es, de tales comunes- y otro el de los restantes comunes, en consecuencia, esto es suficiente para la intención del Filósofo, tal como allí se explicó.

Por lo mismo es manifiesta la respuesta a la objeción: que «lugar» y «cuerpo» pueden considerarse distintas especies porque de algo que primero es cuerpo y lugar, se podrá afirmar que es cuerpo verdaderamente, aunque no sea verdaderamente lugar. Así, si el aire primero contiene un cuerpo, entonces es verdaderamente cuerpo y lugar; y si después las partes de tal aire se unen y ya no contienen a aquél o a otro, el mismo aire es entonces cuerpo sin que a la sazón sea lugar. Y ello puede acontecer por un mero movimiento local, puesto que es suficiente con que las partes que antes estaban separadas se aproximen. Y con esto basta para la diversidad de órdenes de los predicables y para que tales predicables pertenezcan a tales especies diversas, de las cuales habla allí el Filósofo.

[7] Referente al siguiente: Es verdadera «la superficie es de por sí móvil» si es verdadera ésta: «el cuerpo es de por sí móvil». Con todo, simultáneamente es cierto que ésta es [cognoscible] por sí [sola]: «el cuerpo es móvil», mientras que ésta no es [cognoscible] por sí [sola]: «la superficie es móvil». De la misma manera, si «el cuerpo es de por sí móvil», «algo denso es móvil de por sí»; y, con todo, simultá-

neamente, es cierto que es [cognoscible] por sí [sola] ésta: «el cuerpo es móvil», y no es [cognoscible] por sí [sola] ésta: «lo denso es móvil». De donde, ya que en la definición nominal de superficie se incluye algo negativo, en consecuencia no es [evidente] de por sí tal predicación: «la superficie es móvil». Es suficiente para la intención del Filósofo que ésta no sea verdadera por sí misma, sino accidentalmente: «la superficie es móvil».

[8] En relación al siguiente debe decirse que aun cuando el accidente espiritual que se da en el hombre no esté en la parte intelectiva o intelectual del hombre como parte suya, con todo, si su primer sujeto es el hombre, entonces su parte estará en una parte del hombre. Pero ahora es el caso que su sujeto primero es el alma intelectiva, que es indivisible, tal como la intelección es indivisible. Y que el alma intelectiva es indivisible y está toda en todo, y no como parte en la parte, es algo sobrenatural. Y los ejemplos no vienen al caso, ya que la «duplicidad», la «corporeidad» y similares no son cosas enteramente distintas de doble y cuerpo, tal como se mostró en otra ocasión.

[La inmovilidad del lugar]

[9] Acerca de lo último sobre la inmovilidad del lugar es necesario saber que la inmovilidad de los diversos lugares se intenta salvar[1] de modos diversos.

[Primera opinión.] Pues algunos[2] afirman que acerca del lugar hay dos aspectos a considerar: lo que es material en el lugar, y será la superficie del cuerpo continente; y lo que allí hay de formal, a saber, el orden en relación al universo. El orden en relación al universo es siempre inmóvil; el lugar, pues, por lo que refiere a lo que en él hay de formal, ni

1. Véase cuanto se explicó en la *Introducción* acerca de *«salvare phaenomena»* en el contexto de la epistemología de Ockham.

2. TOMÁS DE AQUINO: *Commentarium in octo libros Physicorum*, IV, VI, 14. Véase también JUAN DUNS ESCOTO: *Opera Omnia* (Ed. Vives), III, p. 19 ss.

de por sí, ni por accidente, podrá ser movido Y prueban esto de dos maneras.

Primera. Advertimos que cualquier parte de un río se mueve, pero todo el río permanece de alguna manera inmóvil, ya que en tanto dura el fluir del agua, con todo el río retiene una nave en el mismo lugar. Por lo tanto, si está atada al áncora para que no fluya juntamente con el río, se afirmará que permanece siempre en el mismo lugar ya que, a pesar de ser otra y otra siempre el agua bajo ella, y a pesar de que la nave no tiene siempre el mismo orden de relaciones con las partes del río, dado que las partes son móviles, con todo, mientras permanece atada de esta manera, conserva el mismo orden de relaciones con la totalidad del río. Por esta causa la totalidad del río es denominada de alguna manera «lugar», ya que el lugar de la nave mantiene cierta inmovilidad en orden a la totalidad del río. De una manera semejante también, si bien cualquier parte del universo es móvil, con todo en lo substancial la totalidad del universo no cambia de lugar. Y en consecuencia el lugar superior se afirma que es inmóvil, ya que la esfera cóncava de la Luna siempre permanece a igual distancia del centro, y no está en determinado tiempo más alta que en otro. Y, así como el lugar en lo alto es inmóvil, de la misma manera también el lugar inferior es inmóvil, ya que el centro permanece inmóvil. Es así, en consecuencia, como el lugar goza de inmovilidad en orden al universo. Y así, si alguna cosa permaneciera quieta sobre la tierra, y se moviera soplando el viento, y quitara todo el aire que circunda a la cosa, no se podría afirmar que hubiera cambiado de lugar, ya que seguiría teniendo el mismo orden en relación al universo todo que antes tenía. En consecuencia, etc.

Lo mismo prueban de una segunda manera: Pese a que, permaneciendo tú en reposo, puede moverse el aire junto a ti, o cualquier otro cuerpo que te circunde, con todo siempre se afirmará que estás en el mismo lugar, ya que siempre estás a la misma distancia del centro y de los po-

los del mundo, que permanecen inmóviles. En consecuencia, con relación a éstos el lugar se dice estar inmóvil.

[En contra] Pero éstos no explican la inmovilidad del lugar, ya que si el lugar consiste formalmente en el orden o distancia respecto al centro y a los polos del mundo, tal orden radicaría formalmente en el cuerpo localizante y no en el cuerpo localizado, dado que, si radicará formalmente en el cuerpo localizado, se seguiría que el lugar formalmente pertenecería al localizado, lo cual es contrario a Aristóteles. Pero si tal orden radicara en el localizante, se seguiría que si cambia el localizante, se cambia el orden, ya que es imposible que el orden sea inmóvil cuando cambia aquello que posee tal orden, ya que el orden es un cierto accidente.

Se confirma: En efecto, tal como un accidente absoluto no puede ser numéricamente el mismo en sujetos diversos, tampoco un accidente que ellos mismos reconocen relativo, no puede permanecer numéricamente el mismo en sujetos diversos; en consecuencia, si cambia el sujeto en el que radicaba el orden, el orden no permanece numéricamente el mismo. Por lo tanto, aquel orden no permanece inmóvil si cambia la superficie continente y, en consecuencia, no permanece formalmente inmóvil el lugar, igual que no lo es materialmente.

De ello se sigue que no explican la inmovilidad del lugar cuando lo circunstante se mueve sin que él cambie. Puesto que el lugar material según ellos unas veces es uno y luego otro, y lo formal del lugar nunca se separa de lo material del lugar de manera que permanezca sin él; así, como lo material del lugar es otro, así deberán afirmar en consecuencia que lo formal del lugar es otro.

Y se confirma porque según ellos lo formal del lugar es un accidente que radica en la superficie, que constituye lo material del lugar. Pero la superficie continente es otra, en consecuencia el orden al universo, que radica en la superficie, será otra.

Igualmente: De la identidad de la distancia del localizado, no se sigue la identidad de lugar, ya que la distancia

de la nave a la totalidad del rio no es el lugar de la nave puesto que entonces el lugar radicaría subjetivamente en el localizado, cosa que ellos niegan.

Se confirma: Al localizar la nave en el río, como sea que la totalidad del río no es patentemente el lugar propio de la nave, alguna parte del río, en consecuencia, será el lugar propio de la nave. Y, en tal caso, argumento así: esta parte del río que es el lugar propio de la nave, no siempre mantiene la misma distancia a la totalidad del río; y esta parte del río es el lugar propio de la nave; en consecuencia, etc. Y en consecuencia no se mantiene siempre el mismo lugar.

Si se dijera que esta parte, primero, es el lugar propio de la nave y, después, otra parte que mantiene la misma distancia, objeto: cuando adviene la otra parte, no es la misma la distancia de esta parte y la de la precedente. Como sea que según ellos la distancia es un accidente que existe en lo distante, si lo distante es otro, será necesario que la distancia sea otra, y, en consecuencia, ya no es el mismo formalmente el lugar.

Y se confirma todo lo precedente, puesto que el lugar propio de algo o bien es una substancia, o bien es un accidente de la substancia. Pero, si sopla el viento, no permanece la misma substancia localizante; en consecuencia, tampoco numéricamente el mismo accidente; en consecuencia, tampoco el lugar –ni en lo formal, ni en lo material– permanece numéricamente el mismo.

Lo que se afirma en la segunda prueba acerca de la inmovilidad de los polos y el centro, procede de una falsa imaginación, a saber, que en el cielo existen unos polos inmóviles, y en la tierra existe un centro inmóvil, ya que esto es imposible. En efecto, es imposible que el sujeto de un accidente se mueva localmente y el mismo accidente, si permanece numéricamente el mismo, no se mueva; pero cualquier sujeto de accidente y cualquier substancia en el cielo se mueve localmente; en consecuencia, los polos no permanecen idénticos o se mueven localmente.

Y si se afirma que los polos no son accidentes, sino subs-

tancias, objetaré: entonces en el cielo habrá una parte del cielo que no se mueve localmente.

Si se dice que el polo, que es indivisible, no es parte del cielo, dado que el cielo es un continuo y un continuo no se compone de indivisibles, argüiré en contra: si existe el polo y no es parte del cielo, en consecuencia, o es substancia corpórea o incorpórea; si corpórea, en consecuencia es divisible y, por lo tanto, no es indivisible. Si es substancia incorpórea, en consecuencia es intelectual y, en consecuencia, sería inteligencia y, así, una inteligencia sería el polo del cielo, lo cual es ridículo. En consecuencia, es imposible postular tal accidente indivisible o tal substancia como polo. Y, por lo tanto, lo que hay en el cielo, tanto si es substancia como si es accidente, es divisible, y, en consecuencia, móvil, tal como explica el Comentador en *El cielo y el mundo.*

[Segunda opinión]

Así pues, otros[1] afirman –acercándose más a la verdad– que cuando algunos de tales cuerpos se mueven alrededor del que permanece quieto, no se conserva numéricamente el mismo lugar, sino que numéricamente se dan uno tras otro y, con todo, es el mismo lugar por equivalencia. Por lo tanto afirman que se trata de otro lugar. Con todo, aseguran que el lugar es inmóvil, ya que de ninguna manera puede moverse localmente. Pero, cuando la superficie se mueve, aquel lugar se corrompe, ya que tal lugar es una relación, que se corrompe una vez se mueve localmente su sujeto.

Esta opinión es verdadera en cuanto que admite que el lugar es numéricamente otro en el caso que el cuerpo que circunda al localizado se mueva. Pero en lo que atañe a su afirmación de que el lugar se corrompe por el hecho de que

1. JUAN DUNS ESCOTO: *Opus Oxoniensis*, II, I. 2, q 6 (n.os 7-8) (Ed Vives, XI, pp 332 ss.; *Quodlibet* q. 11, n.º 11 (Ed Vives, XXV, p 447 ss)

el cuerpo se mueva localmente, es falsa y nace de una falsa imaginación, a saber, que el lugar es cierta relación realmente diferente del localizante. Tal como se mostró en otro lugar,[1] ninguna cosa semejante acepta el Filósofo. Y también es falso esto según los que opinan así, porque, si el lugar fuera tal relación, se seguiría que el lugar no estaría en el género de la cantidad, ya que según ellos nada puede pertenecer a diversos predicamentos. Y similarmente, tal relación no es el último continente de un cuerpo, por lo tanto no es el lugar, y, en consecuencia, no se seguirá que el lugar se corrompa aunque se corrompa tal relación, y, como consecuencia, no se seguirá que el lugar sea inmóvil con una inmovilidad opuesta al movimiento local. Igualmente, ninguna propiedad del lugar compete a una tal relación, puesto que ni contiene al localizado, ni es igual que el localizado, las cuales pertenecen precisamente al concepto de lugar.

[Opinión propia]

Por lo tanto, por la fuerza de las palabras,[2] al hablar se ha de conceder que el lugar es móvil, ya que nada hay entre las cosas inferiores, generables y corruptibles, que no sea móvil por sí mismo, o por accidente, con movimiento local. En efecto, todo cuanto existe entre estas cosas inferiores, o es substancia, o es accidente. Si es substancia, o es materia, o forma, o el compuesto, es móvil, como se evidencia inductivamente. Y si es accidente y su sujeto es móvil, es necesario que el mismo sea móvil por accidente. Por lo tanto, es necesario que el lugar sea móvil, o por sí mismo, o por accidente. Por esta razón el Comentador –en el *Comentario 41*– afirma que el lugar es el continente inmóvil, si no es por accidente, y asegura esto en varios lugares. Según él, por lo

1. Véase pág. 73, nota
2. «*De virtute sermonis*»: según las *suppositiones propias* de los términos

tanto, el lugar por lo menos es móvil por accidente. Del mismo modo afirmo que, cuando alrededor de algo que está en reposo se mueve continuamente el cuerpo circunstante, continuamente está en otro lugar, debido a que el cuerpo circunstante es el «lugar», tal como se probó antes; por lo tanto, así como él es otro, también será otro el «lugar».

Con todo, respecto a la intención del Filósofo, debe saberse que el mismo pretende afirmar que el lugar es inmóvil por equivalencia, esto es, que el «lugar» tanto vale para salvar cuanto se atribuye al «lugar», como si[1] realmente fuera inmóvil. En efecto, así pueden sucederse en el mismo lugar diversos cuerpos, sin que el lugar haya cambiado, como podrían hacerlo si el lugar fuera simplemente inmóvil. Y así acontece con todas las restantes condiciones propias del «lugar», que de esta manera pueden salvarse tal como podrían en el caso de que el lugar fuera simplemente inmóvil. No entiendo ninguna otra cosa bajo «que el lugar sea inmóvil por equivalencia». De donde, cuando un cuerpo está por una parte en un cuerpo y por la otra en otro cuerpo de otra especie -como es el caso si un madero queda fijado en el fondo de un río, y una parte está contenido por la tierra, otra por el agua y la tercera por el aire; similarmente, si un cuerpo en reposo está rodeado por un cuerpo que se mueve constantemente- se da un único lugar por equivalencia, de tal manera que, para salvar el reposo del cuerpo localizado y las restantes afirmaciones sobre el lugar y lo localizado, lo mismo valen unos lugares numéricamente distintos, que valdría un lugar y no más. Y esto es ser «un único lugar por equivalencia» los mismos lugares distintos.

Y esto mismo es lo que entiende el Comentador cuando afirma en diversos pasajes que el lugar es esencialmente inmóvil. Entiende, pues, que el lugar es esencialmente inmóvil por equivalencia.

A partir de esto es patente cuál es la causa por la que no

1 «ac si»; véase la *Introducción*

se mueve un cuerpo cuando está en un aire en movimiento, ni una nave amarrada en un río cuyas partes continuamente fluyen: siempre están en el mismo lugar por equivalencia, a saber, porque el mismo cuerpo no se mueve más localmente de lo que se movería si el lugar y todo el río -en su totalidad y en sus partes- fueran inmóviles.

Y si se dijera que todo cuerpo que continuamente está en otro y otro lugar se mueve localmente, hay que responder que éste no es el caso, sino que tan sólo se movería con movimiento local verdaderamente aquel cuerpo que tiene tales características, que también estaría en otro y otro lugar si el lugar fuera inmóvil. La objeción, pues, no es pertinente pues en el caso propuesto, si el lugar fuera inmóvil, continuamente estaría en el mismo lugar de hecho, a pesar de poder estar en otro. Y así lo entiende el Filósofo cuando afirma que el lugar es como un vaso intercambiable, ya que, así como el vaso puede cambiarse, también verdaderamente el lugar puede cambiar, a pesar de que por equivalencia permanezca inmóvil.

Y si se dice que, si el lugar es inmóvil por equivalencia, en consecuencia es inmóvil, ya que se arguye a partir de un determinable tomado con la determinación para alcanzar al mismo tomado por si, se ha de responder que la consecuencia no es válida. En efecto, el inmóvil por equivalencia es común al móvil y al inmóvil -tal como «blanco por razón de los dientes» es común al blanco y al no blanco, ya que todo blanco es «blanco por razón de los dientes» y algún no blanco es «blanco por razón de los dientes»-; y, por lo tanto, la consecuencia no es válida.

Igualmente: Cuando el Filósofo afirma que todo el río es más el lugar de la nave que no alguna parte del río, no debe entenderse según la propiedad de las palabras que esto es verdadero, como sea que la totalidad del río es tan sólo el lugar común de la nave, y, en consecuencia, no es el lugar de la nave sino a causa de una parte, y así no es mayor el lugar que la parte. Pero él entiende que alguna característica del lugar conviene más a la totalidad del río que a una

parte. Se trata de esta característica: que el cuerpo que reposa en algún lugar, no pierde el lugar con todo el lugar precedente para adquirir otro. Una segunda característica, que puede convenir al lugar o ser separada de él, es más apropiada para todo el río que para una parte; pues la totalidad del río no pierde enteramente el lugar y adquiere otro, en cambio su parte pierde totalmente un lugar y adquiere otro; y, con todo, el río no es el lugar de la nave, si no es a causa de la parte, pero primero a causa de una parte y después a causa de otra, y así el río siempre es el lugar de la nave mientras la nave reposa, mientras que no es así para la parte. Ésta es la razón por la cual la totalidad del río es más el lugar de la nave, que alguna parte de él. Otra razón hay por la cual se dice que la totalidad del río es más el lugar de la nave que una parte de él: que, si la nave permanece quieta y el río ni aumenta ni disminuye, durante todo el tiempo de reposo de la nave se mantiene igual la distancia entre las partes últimas del río y la misma nave, aunque el río tenga diferentes partes últimas en las diferentes estaciones; y esto no acontece con las partes del río, que es el lugar propio de la nave.

A través de este razonamiento puede comprenderse la razón por la que se dice que algo se localiza en todo el cielo, a saber, a causa de que, mientras el cuerpo permanece quieto, se mantiene igual la distancia entre el mismo y todas las últimas partes del cielo, de tal manera que en cualquier hora será verdadero decir que el cuerpo dista tanto o tanto, una vez tomada una determinada distancia o medida: este cuerpo siempre distará igual de las partes últimas del cielo. Y es por esta razón por lo que se afirma que un cuerpo reposa en la tierra a pesar de que tanto el aire como el cielo se mueven. En gracia a estas palabras, como ejemplo, supóngase que existe un cuerpo cuadrado, y una parte de él sea A, la segunda B, la tercera C y la cuarta D: si entonces A dista cien millares de la parte superior, y B otro tanto de la derecha y similarmente los demás, mientras sea verdadera la proposición: «A dista tanto de las partes supe-

riores, y B dista tanto de las de la derecha, y similarmente con las demás», igualmente será verdadera esta otra: «este cuadrado permanece quieto», tanto si el cielo se mueve como si no se mueve, con tal no se mueva con movimiento rectilíneo, sino circular. Y así se salva igualmente bien el reposo de tal cuerpo y la igual distancia hasta el cielo, con tal que cualquier cielo se mueva con movimiento circular, como si existieran unos polos, tal como algunos imaginan, y, en consecuencia, la inmovilidad de los polos nada importa.

Y si se arguye contra lo dicho que el lugar no puede moverse, ya que entonces el lugar estaría en un lugar, debe responderse que el lugar verdaderamente se mueve y verdaderamente está en un lugar. El aire, en efecto, es verdaderamente lugar de algunas cosas, y con todo verdaderamente está en un lugar, ya que verdaderamente está contenido en otra cosa. Pero no está en un lugar, con todo, por razón de las partes últimas contiguas al localizado, tal como no es contenido por otro mediante aquellas partes a través de las cuales tales partes últimas y todas las últimas partes suyas están contiguas a otros, pues por ellas contiene, pero no es contenido. Y esto es suficiente según la intención del Filósofo.

Y quizá se dirá que todo cuanto se mueve adquiere un cierto lugar en el que es recibido; pero el lugar no sólo se mueve por las partes contiguas del cuerpo continente, sino que también se mueve por las partes contiguas del cuerpo contenido, por medio de las cuales se da el lugar; en consecuencia, a través de ellas adquiere verdaderamente otro lugar y, así, el lugar, por aquella parte por la que es lugar, está verdaderamente en un lugar. Debe responderse que no todo lo que se mueve adquiere otro lugar por lo que respecta a todas sus partes y que, en consecuencia, no se mueve si no es adquiriendo un nuevo lugar por lo que se refiere a sus partes últimas por las que está contiguo al contenido. Pero en relación a estas partes puede moverse de dos maneras. En efecto, alguna vez tales partes, por lo mismo

que se mueven, se reúnen localmente, las primeras partes del aire cuando son removidas por el cuerpo al que circundaban, corren unas hacia otras y se reúnen localmente; pero otras veces no se unen, sino que permanecen siempre igualmente distantes. En el primer caso aquellas partes últimas que primero estaban contiguas al localizado anterior, no se mueven de tal modo que estén en otro lugar sino de modo que ya no sean el lugar de otros. En efecto, por lo mismo que se reúnen, no son lugar, ya que por ello mismo ya no contienen [nada]. En el segundo caso, aquellas partes no se mueven de modo que estén en otro lugar, sino para ser lugar de otros. Así, si el aire fluye continuamente desde un madero, de quien es lugar primero, hasta una piedra contigua al madero, se mueve de tal modo que resulta ser lugar de la piedra lo que primero era lugar del madero, o a la inversa.

Así se evidencia que el lugar verdaderamente es móvil. Con todo, es inmóvil por equivalencia. En efecto, para salvar las muchas cosas que se exigen del lugar, sería suficiente que el lugar fuera inmóvil y, máximamente, para salvar el movimiento y el reposo de los cuerpos naturales; por causa de las dos cosas máximamente se necesita el lugar. Pues así se podrá salvar tanto el movimiento como el reposo de los cuerpos, tanto si el lugar es inmóvil, como si el lugar es móvil; incluso suponiendo que si no existiera algún lugar inmóvil en relación al movimiento recto, como es el caso del cielo, no se podría salvar el movimiento y el reposo de los cuerpos.

Ésta es la intención del Filósofo y del Comentador y no otra. Y de esta manera se deben glosar todos los textos autoritativos del Filósofo y del Comentador, que parecen estar en contra de lo que se ha dicho. De donde, no es intención del Filósofo afirmar que el «lugar» es simplemente inmóvil, de tal modo que de ninguna manera pueda moverse. En efecto, el último cielo, según él, es móvil y, con todo, es «lugar», ya que no se mueve con movimiento rectilíneo, sino únicamente con el circular. Que sea móvil con movi-

miento circular tan sólo, es suficiente para esto: que se salve el movimiento y el reposo de los cuerpos, ya que a este respecto en nada influye que sea móvil con movimiento circular o sea simplemente inmóvil. Y, similarmente, es necesario afirmar lo mismo referente al [punto] medio: que en nada afecta el que sea simplemente móvil o inmóvil, con tal de que aquello que está en el centro del mundo, por lo que atañe a sus partes últimas, siempre diste igual de las partes superiores del cielo y de los otros. Por lo tanto, siempre la identidad de lugar por equivalencia, en estas cosas inferiores, procederá de la igual distancia en relación a las partes del cielo, superiores e inferiores, y en este tema nada influye que se mueva circularmente o no, con tal que no se mueva con movimiento recto.

[Aspectos notables del lugar]

Advierte, igualmente, que la inmovilidad y la identidad de lugar por equivalencia no depende del centro del mundo, sino que primariamente deriva de las partes del cielo que tan sólo se mueven circularmente. Incluso la inmovilidad del centro del mundo por equivalencia deriva de la inmovilidad del cielo en cuanto al movimiento recto. En efecto, porque ni el cielo superior, ni el inferior, se mueven se afirma en consecuencia que el centro del mundo es inmóvil por equivalencia, a pesar de que en verdad es móvil, aunque la tierra en su totalidad nunca se mueva.

Advierte, también, qué lugar superior y lugar inferior se toman en relación al cielo. En consecuencia, la inmovilidad de un único centro indivisible en nada afecta para que un lugar esté en lo alto y otro en lo profundo, como tampoco en que un lugar sea el mismo o inmóvil: únicamente [afecta] esto, que el cielo se moviera con movimiento recto. Y en consecuencia, todo lugar que se aproxime más que otro a las partes últimas del cielo, es un lugar elevado, aunque no sea simplemente elevado, sino en relación a otro. Y, por lo

contrario, todo lugar que no se aproxima más que otro a las partes últimas del cielo es, simplemente, un lugar inferior a otro.

Nota, también, que –tal como afirma el Filósofo en el libro cuarto de la *Física*,[1] al comienzo del capítulo sobre el lugar– un vaso es verdaderamente un lugar, y es verdaderamente móvil. De donde, el lugar y el vaso no difieren sino como superior e inferior. El Filósofo y el Comentador no pretenden que se dé otra diferencia entre lugar y vaso.

Quizás alguien objetará que, si el vaso es propiamente un lugar, entonces cuando algo se moviera por el movimiento del vaso, siempre permanecería en su mismo lugar propio, y, en consecuencia, o no se movería, o se movería permaneciendo en el mismo lugar. Debe responderse que el movimiento en el vaso verdaderamente se da en su mismo lugar propio; con todo aquí el lugar, numéricamente el mismo, es diverso por equivalencia, esto es, a los efectos de que el cuerpo que está en él se mueva, es como si se tratara de otro y otro vaso, y otro y otro lugar. En consecuencia, concedo que lo mismo, permaneciendo en el mismo lugar propio numéricamente, se mueve. Pero no permanece enteramente en el mismo lugar común, ni aquel mismo lugar numéricamente es uno por equivalencia, sino es muchos por equivalencia, ni aquel lugar está numéricamente en el mismo lugar, sino que cambia de lugar. En consecuencia, lo que hay en él se mueve localmente. De donde en tales cosas es mayor la dificultad verbal que la real, y más puede desviarse hacia lo inaceptable al vulgo que a lo inaceptable a los estudiosos.

Advierte, así mismo, que el nombre «lugar» es relativo, de acuerdo con lo que dice el Comentador. Y con todo, es verdaderamente la cantidad aquello de lo que se verifica el nombre «lugar». Por esta razón el Filósofo clasifica el lugar en el predicamento de la cantidad, en el libro de *Los predi-*

1. Aristóteles: *Física*, IV, 1 (2) (209b 25-31); (3) (210a 24).

camentos[1]. Pero, ya que este nombre es relativo, no lo incluyó por sí mismo en el género de la cantidad, sino más bien por accidente, al afirmar: «Pero más ampliamente fuera de este lugar y tiempo...»

Finalmente advierte cómo, según la opinión del Comentador, el cielo tiene un lugar sólo por accidente, ya que se dice equívocamente que el cielo está en un lugar, y también los otros cuerpos. En realidad, la definición que da Aristóteles de lugar no compete al cielo, ni por sí mismo, ni por accidente. Pues, aunque ésta es verdadera: «el cielo está en un lugar por accidente», con todo es falsa ésta: «el cielo es el último cuerpo continente por accidente». Y, por este motivo, asegura el Comentador que la definición que Aristóteles da de lugar, es imposible que sea común a todo cuerpo simple –a saber, elemental y rotundo–, a saber, el último cielo. Si, con todo, esta definición fuera pertinente para el último cielo, seria una definición común y, por lo menos, predicable accidentalmente del cielo. Así queda manifiesto que el último cielo y los demás cuerpos, equívocamente «están en un lugar». Que el cielo esté en algún lugar por accidente consiste simplemente en que el cielo contiene algo que permanece quieto, que está en un lugar por sí mismo como el continente mismo. Por esta razón el Comentador afirma que no todos los expositores consiguieron dar una acabada explicación, ya que algunos tomaron el «estar en un lugar» según la definición de Aristóteles, entendiendo que tal como el «estar en un lugar» compete o no a la octava esfera, así también la definición de «lugar» compete a la octava esfera, cosa que niega el Comentador. Él entiende que «estar en un lugar» compete a la octava esfera por accidente y, con todo, de ninguna manera le compete la definición de «lugar» que da Aristóteles.

Es de notar, igualmente que en este comentario el Comentador no denomina «centro» a alguna cosa indivisible inmóvil que exista en medio del mundo, como algunos

1 Véase pág 115, nota.

imaginan, sino que llama centro a un cuerpo en reposo cuyas partes últimas todas distan igual del cielo. De donde, afirma que allí se da la quietud a causa de la quietud del centro, que es la tierra, y en la tierra afirma que está el centro. Y entonces que el cielo esté en un lugar por accidente no significa sino que el cielo es el continente del centro alrededor del cual se mueve de tal manera que en modo alguno unas partes del cielo se aproximen más a esta parte de la tierra en reposo de lo que antes estaban, y así con las restantes. De donde el cielo por sí mismo se mueve localmente sin que sus partes se aproximen a lo que está quieto y por sí mismo en un lugar, y a pesar de ello el cielo no está en un lugar por sí mismo ya que no existe algo que le contenga.

Con todo ha de advertirse que a pesar de que el cuerpo celeste se mueve alrededor de la tierra que permanece quieta en medio del mundo, con todo, dado que la tierra se mueve indudablemente, no menos puede moverse el cielo. En este caso, de hecho, no se movería en torno a algo en reposo y, con todo se movería. En efecto, se comportaría de tal manera que, si hubiera en el centro algo inmóvil, sus diversas partes se aproximarían continuamente a las partes de lo que permanece quieto.

De esta manera se puede salvar que el cielo se mueva en torno a la tierra en reposo y que el cielo tenga un lugar por accidente. En gracia a la brevedad, lo que se ha dicho ya es suficiente acerca del lugar y su definición. Cuanto se ha afirmado con poca explicación, si fuere necesario se tratará más completo en otro lugar.

Tratado III –: El tiempo[1]

El Filósofo en el cuarto libro de la *Física*, capítulo sobre el tiempo[2], al investigar si es el caso que el tiempo existe, aduce algunas razones que prueban que el tiempo no existe, tal como se manifiesta siguiendo su discurso. Y tales razones no son en modo alguno sofísticas, sino de algún modo muy conclusivas. Prueba, pues, suficientemente que el tiempo no es una «cosa», enteramente distinta de toda cosa permanente, y de todas las cosas permanentes.

[El tiempo no es una cosa diferente de las cosas permanentes]

Por lo cual debe saberse que –tal como se afirmó del movimiento, que no es una cosa totalmente distinta de las cosas permanentes o de la cosa permanente– así consecuentemente hay que imaginar el tiempo. El tiempo no es algo totalmente distinto de las cosas permanentes, sino que el nombre «tiempo» comporta lo mismo que el nombre «movimiento», de lo cual unas partes son exteriores al alma, otras partes no son exteriores al alma o no coexisten fuera del alma con aquello que puede ser conocido por el alma.

Por esta razón, el Comentador, en el *Comentario 88*,

1. El texto de este III[m] tratado se toma de la *Expositio super octo libros physicorum*, inédita hoy por hoy

2. Aristóteles: *Física*, IV, 10 (217b 32 – 218b 5).

afirma que «los tales no tienen un ser completo, sino que su ser está compuesto por la acción del alma y aquello que lés pertenece exterior al alma, mientras que los entes completos son aquellos en cuya existencia nada influye el alma, tal como se explicará más tarde acerca del tiempo». Lo cual debe ser entendido así: cosas tales como son el movimiento, la mutación y similares, que comportan la sucesión, no tienen en modo alguno una entidad completa, esto es, no son entes completos totalmente distintos de las cosas permanentes. Ni son totalmente cosas completas por sí mismas, compuestas realmente de cosas permanentes. Más bien, su ser está compuesto por las acciones del alma en aquello que es no-ser fuera del alma. Esto es, algo de lo que comportan los tales, no tiene existencia fuera del alma, aunque puede ser conocido por el alma; y algo, constitutivo suyo, está fuera del alma. Por ejemplo: mientras dura el movimiento es menester necesariamente que algo sea futuro y no tenga existencia fuera del alma, aunque resulte cognoscible para el alma; y además de esto, algo realmente designado por el nombre «movimiento» existe realmente fuera del alma; asi, si se toma como una especie de agregado todo cuanto es exigido por el nombre «movimiento», resultará que algo existirá fuera del alma, y algo no existirá fuera del alma, pero podrá ser conocido por el alma. Es por esta causa por lo que el Comentador afirma que «no tiene un ser completo si no es en el alma». Por ejemplo: el nombre «calefacción» comporta que algo tenga calor y carezca de algo que debiera tener; el nombre «calefacción» comporta el mismo sujeto que se calienta, el cual existe realmente fuera del alma, y similarmente comporta un cierto grado de calor que radica en algo fuera del alma; pero, además de estas cosas exteriores al alma, comporta un cierto grado de calor futuro que en modo alguno se da fuera del alma, sino que su ser se completa por la acción del alma, esto es, lo que exige este nombre puede ser conocido por el alma. Y similares afirmaciones han de hacerse acerca de todos los sucesivos uniformemente.

Con todo no debe afirmarse lo mismo acerca del movimiento local y de otros, cuando se produzcan verdaderas cosas. Y esto porque cuando alguna cosa se mueve localmente no es necesario esperar algo futuro, sino que es suficiente que coexista con algo o coexista en el futuro si se trata de algo envolvente con lo que todavía no coexiste. Con los otros se espera alguna cosa futura que todavía no existe realmente fuera del alma, aun cuando sea conocida por el alma. Así se hace patente de qué modo el movimiento y el tiempo no tienen una entidad completa fuera del alma, sino que tienen un ser acabado gracias al alma, esto es, lo que comportan tales [nombres] puede ser conocido por el alma.

Con todo se ha de saber que de alguna manera el tiempo depende del alma más que el movimiento, ya que, tal como se expone, el tiempo no es cosa alguna distinta del movimiento. Incluso el modo de hablar que concede que «el movimiento es el movimiento» debe conceder que «el movimiento es el tiempo», tal como luego se mostrará. Conservando tal manera de hablar, son equivalentes: «el movimiento es el tiempo» y «el movimiento es el movimiento por el cual el alma conoce el cuánto de otro movimiento». Y así como el predicado «el movimiento por el cual alguien conoce el cuánto de otro movimiento» no puede competir a algo sin la acción del alma, también, en consecuencia, es imposible que el movimiento sea el tiempo si no es por mediación del alma, tal como es imposible que «el movimiento sea aquello con lo cual el alma mide un movimiento», sin el alma. Así se hace patente que en la definición que expresa lo esencial del nombre «tiempo», necesariamente debe figurar la operación del alma.

Por esta razón, en el *Comentario 88*, el Comentador afirma que «el tiempo pertenece al número de los entes cuyo acto es completado por el alma». Y tal vez apuntaba a esto cuando afirmó: «De otra forma sería difícil y oculto, esto es, sería uno de los entes secretos que, si no existiera el alma, no existirían, sino en potencia»; esto es, no se verifi-

carían de algo en una proposición de existencia y de presente, sino únicamente a través del verbo «poder». De donde, si el alma no existiera, no sería verdadera «el movimiento es el tiempo», tal como no sería verdadera «movimiento es aquello por lo cual el alma conoce el cuánto de otro movimiento». En cambio, aunque no existiera alma alguna, sería verdadera: «puede existir un movimiento por el cual el alma, etc.». Y tal es la intención del Comentador, y en todas partes habla de esta materia. De donde se pueden aceptar: «el movimiento puede existir sin un alma», y, similarmente, «el tiempo puede existir sin un alma» y «el tiempo puede ser un movimiento sin un alma». Pero no se pueden aceptar: «el tiempo puede ser tiempo sin un alma». De donde el tiempo puede ser un movimiento sin el alma, pero de ninguna manera el tiempo puede ser tiempo sin el alma. Y, si bien para algunos esto puede parecer contradictorio, con todo para quienes conocen la lógica aparece evidente, como que no hay en ello repugnancia alguna.

Así aparece, en consecuencia, por qué razones, que aduce el Filósofo al comienzo del capítulo sobre el tiempo, se prueba evidentemente que el tiempo no es algo exterior al alma, totalmente distinto de toda cosa permanente, pretérita y futura, y de todas las cosas permanentes. Porque es imposible que algo totalmente distinto de todo, exista en la naturaleza de las cosas, sin que alguna parte de ello esté en la naturaleza de las cosas. De donde, si ni una sola parte está en la naturaleza de las cosas, tampoco está la misma totalidad. Porque si no fuera así podríamos decir que el hombre está muerto porque existe su materia.

En consecuencia proposiciones tales como «el movimiento es», «el tiempo es» y similares, no han de ser aceptadas como éstas: «el hombre es», «el animal es», «la blancura es» y similares. Más bien, deben ser resueltas en otras, de tal manera que es lo mismo decir «el movimiento es» que «algo se mueve». Similarmente, es lo mismo decir «el tiempo es» que «algo se mueve», de donde el alma puede conocer «cuánto se mueve algo». Y, en verdad, a la gente

sencilla que imagina que tal como los nombres se distinguen, también les corresponden distintas cosas, mejor sería para ellos usar esta manera de decir que no la otra. Con todo, ya que es necesario hablar como los más, en consecuencia quiero usar un modo similar de expresión; pero nunca entiendo que el tiempo sea algo determinado, enteramente distinto de todas las cosas permanentes. Así, por una proposición como «el tiempo es» no debe entenderse sino que «algo se mueve», de donde el alma puede comprender «cuánto se mueve otra cosa».

[Solución de los argumentos de Aristóteles]

Contra este modo de entender es evidentemente manifiesto que no son concluyentes las razones aducidas anteriormente.

[1] De donde, cuando se afirma primero que «el tiempo se compone de cosas que no existen, a saber, de pretérito y de futuro»[1], se debe responder que una tal proposición apenas se diferencia de una anfibología. Uno de sus sentidos es que el tiempo es alguna unidad distinta de todas las demás y verdaderamente compuesto, como de partes, de pretérito y de futuro. Y este sentido es falso, ya que el tiempo no es tal cosa. Otro sentido es éste: tiempo significa que algo existió en el pretérito y existirá en el futuro y, en consecuencia, en la definición nominal de tiempo debe figurar tanto el pretérito como el futuro, y, por lo tanto, pretérito y futuro se denominan «partes del tiempo». No otra cosa entienden el Filósofo y el Comentador cuando afirman que el tiempo se compone de pretérito y de futuro, y que el pretérito y el futuro son partes del tiempo, sino que el pretérito y el futuro figuran en la definición nominal de tiempo. Y, si la menor se acepta en este sentido, la conclusión no se infiere.

[2] De la misma manera se ha de responder a la se-

1 Aristóteles: *Física*, IV, 10 (218a 1-2).

gunda, cuando se dice: «algunas partes del tiempo se han dado, otras son futuras»[1]. Se responderá que ésta puede distinguirse según la anfibología. Uno de los sentidos puede ser «algunas partes que verdaderamente son componentes del tiempo, distintas de toda cosa permanente y de las cosas permanentes, se han dado», y este sentido es falso. Otro sentido es éste: «algunas cosas que comporta el nombre tiempo, no son, o no están unidas a otras, o no están en el mismo sitio en el que estuvieron»; así como algo, que no es, queda incluido por causa del verbo «se blanquea», o por el verbo «se calienta». Y en este sentido es verdadero, pero no se infiere la conclusión.

[3] Advierte, así mismo, que el Filósofo a continuación[2] investiga sobre el «ahora», si en todo tiempo permanece el mismo «ahora», o si es otro y otro continuamente. Argumenta a favor de una y otra de las soluciones, como se advierte al leer el texto, pero las razones en favor de una y otra parte proceden de una falsa imaginación. En efecto, algunos parecen proceder como si el «ahora» o «instante» fuera alguna cosa una, real y enteramente distinta del tiempo, casi como mediando entre dos partes del tiempo, real y enteramente distintas. Algo así como si fuera tanta la distinción real entre el instante, el tiempo y las partes del tiempo, como la que hay a su manera entre una cuerda y las dos piezas atadas con ella. Todo lo cual es enteramente falso y contra la intención del Filósofo, ya que «ahora» no es una tal «cosa». Por lo contrario, «ahora» es un adverbio de tiempo que significa que algo permanente es real, y que no es ni pretérito ni futuro, sino que es en presente. En consecuencia no significa algo unitario y determinado, ni tiene una significación finita, a la manera como los nombres categoremáticos tienen una significación finita. Y es esto lo que, de una manera suficiente, prueban las razones del Filósofo, y nada más. Por lo tanto, hablando estrictamente, ni se ha

1. Aristóteles *Física*, IV, 10 (218a 3-5).
2. Aristóteles *Física*, IV, 10 (218a 6-30)

de aceptar que siempre permanece el mismo «ahora», como si se tratara de alguna «cosa» que permanece continuamente, ni se ha de aceptar que sea otro y otro, como si fuera una «cosa», primero una, después otra, tal como aparecerá mejor más adelante.

[Cosas notables sobre la definición de tiempo]

En consecuencia, según el Filósofo, el tiempo no es algo del mismo movimiento, como «otra cosa» enteramente distinta del movimiento que se adhiere a él, a la manera como la blancura se adhiere a su sujeto. Más bien intenta explicar que el tiempo es algo predicable del movimiento, sea en [un caso] directo, sea en uno oblicuo, y que el movimiento figura en la definición nominal de tiempo.

Cuando el Comentador, en el *Comentario 97*, afirma que el tiempo procede del movimiento y accede a él, no entiende que el tiempo sea alguna cosa distinta del movimiento y posterior a él, como un accidente suyo, a la manera como el calor procede del fuego y accede a él. Más bien entiende que el tiempo es un cierto predicable posterior al movimiento y que a él accede, esto es, no es predicable del movimiento por sí mismo según el primer modo y esencialmente, sino más bien según el segundo modo y accidentalmente. Y es así porque el nombre «tiempo» significa o consignifica algo que no se significa o consignifica con el nombre «movimiento». Lo que ciertamente se consignifica con el «tiempo» es el alma que mide. Y se habla del tiempo como posterior al movimiento porque no acontece imaginar un tiempo sin un movimiento, puesto que necesariamente se infiere: «éste imagina un tiempo, por lo tanto imagina un movimiento». En cambio es posible imaginar un movimiento sin el tiempo, ya que formalmente no se infiere «éste imagina un movimiento, por lo tanto imagina un tiempo». Por esta razón, afirma el Comentador que el movimiento precede naturalmente al tiempo, y que el

tiempo accede al movimiento, aunque sean consecuencia y complemento, esto es, aunque el tiempo no puede darse del alma sin el movimiento.

Y advierte que el Comentador, en el *Comentario 98*, plantea la duda de si el tiempo se sigue del movimiento fuera del alma o del movimiento de la imaginación, y cómo Aristóteles afirma que el tiempo procede del movimiento del cuerpo celeste, ya que, si es así, se seguiría que un ciego que nunca hubiera percibido el movimiento del cielo, nunca percibiría el tiempo. Ni tampoco puede afirmarse que se sigue de todo movimiento, ya que entonces se multiplicaría por la multiplicación de los movimientos. De donde el Comentador concluye: «Es manifiesto, por lo tanto, que el tiempo no tiene existencia fuera del alma, o si la tiene, se sigue de todo movimiento y se multiplica por la multiplicación de movimientos, o bien se sigue de un único movimiento solo y, entonces, quien no siente aquel movimiento no siente el tiempo, lo cual es imposible.» Y responde el Comentador: mira su respuesta en el original del *Comentario 98*.

Para evidencia de la solución de esto, advierte que el Comentador no toma allí el «sentir» estrictamente, a saber, como aprehensión a través de alguna potencia sensible, sino que toma «sentir» ampliamente, de tal manera que resulte idéntico a «percibir». De donde no siempre «sentimos» el tiempo por el sentido, sino por el intelecto, esto es, conocemos que el tiempo existe.

Advierte, igualmente, que para que sintamos el tiempo no es necesario que nosotros nos sintamos transportar y, por lo tanto, ser en el ser transferidos. Más bien, por sentirnos existir en un ser movido o en un ser transmutable, entiende que nosotros coexistamos con algo movido o mutable, que continuamente se mueve y no puede no moverse, aunque no nos movamos, ni en el cuerpo, ni en el alma. Y que ésta sea su intención, queda manifiesto por sus mismas palabras, a continuación, al afirmar: «Pues existen tres intenciones, esto es, tres opiniones; una de las cuales es

que no percibimos el tiempo, etc.» Con ello queda manifiesto que la intención de Aristóteles es afirmar que podríamos percibir el tiempo aunque no sufriera movimiento nuestra alma y, con mucho mayor motivo, por consecuencia, aunque no sufriera movimiento nuestro cuerpo y, en consecuencia, aunque de ninguna manera fuéramos movidos. Y, por lo tanto, lo que el Filósofo afirma, acerca de que no percibimos el tiempo si no es al percibir que somos transmutados, debe entenderse como que no percibimos el tiempo sino al percibir que coexistimos con algo continua y uniformemente transmutado. Y lo mismo entiende en todas sus afirmaciones, tales como «no percibimos el tiempo si no percibimos que somos en un ser transmutable», y similares.

Nota, también, que «aprehender algo» puede entenderse de dos maneras, o en universal, o en particular[1]. Similarmente se puede aprehender en un concepto simple, o en uno compuesto. Así, en particular se aprehende «esta blancura» al ver tal blancura, y después a la misma se la aprehende en intelección universal, bien cuando se aprehende el color en general, según una opinión; bien, según otra opinión, cuando se tiene un conocimiento común de color. Se aprehende algo en un concepto particular simple, tal como al ver esta blancura. Pero se concibe algo mediante un concepto particular compuesto, cuando se tienen muchos conceptos de los cuales cada uno es común a la cosa y a otras y, por lo contrario, la totalidad compuesta con todos ellos es propia de la cosa; tal como se da con esta totalidad, que existe en el intelecto, «ente primero»: una y otra parte competen a otros además de a Dios, pero el todo sólo a Dios compete.

Sobre estas bases puede percibirse cuál será la intención del Comentador. Pues el Comentador pretende que quienquiera que siente algún movimiento cualquiera, puede

1. Véase *Ordinatio, Prologus*, q. II. (Ed. Gál-Brown, I, p. 90 y siguientes) y *Summa logicae*, III/2, 10 (Ed. Böhner-Gál-Brown, p. 522-524).

sentir el tiempo, esto es, puede aprehender la existencia del tiempo, aunque no primaria y esencialmente. El proceso tendría lugar de la siguiente manera: Alguien, que no ve cómo se mueve el cuerpo celeste, aprehende algún movimiento exterior, o imagina un movimiento; a partir de ello puede imaginar que él coexiste con algo uniforme y continuamente movido. En consecuencia, puede aprehender la proposición: «él coexiste con algo que se mueve uniforme y continuamente». Pero al aprehender esto, aprehende algo que es propio del cuerpo celeste que se mueve, ya que nada más se mueve continua y uniformemente. En consecuencia, el movimiento del cuerpo celeste, aunque no sea percibido por ningún sentido, con todo, se aprehende por el intelecto, si no en particular y en un concepto simple, sí en uno compuesto. Una vez tiene lugar esta percepción, puede tener lugar la percepción en el alma y, por lo que se sabe, concluir que alguna cosa se mueve uniforme y continuamente. Y por este movimiento, el alma puede medir otros movimientos no continuos o deformes: percibir esto es percibir el tiempo.

Aparece con ello que, cuanto afirma el Comentador, se verifica sin contradicción. En efecto, al percibir cualquier movimiento puede percibirse el tiempo por la razón de que el alma puede percibirse como existiendo en un ser transmutable, esto es, percibir que coexiste con algo que se mueve continua y uniformemente. Y, con todo, no se siente el tiempo en el mismo sentir que cualquier movimiento primero y esencialmente, esto es, no se percibe el tiempo inmediatamente por el mismo hecho de sentir cualquier movimiento, sino que es necesario primero percibir que existimos en un ser transmutable, de la manera explicada.

También, a partir de aquí, se evidencia que, por ello, no se seguirá que el tiempo se multiplique según la multiplicidad de los movimientos, ya que no se aprehende inmediatamente por la aprehensión de cualquier movimiento. Y aparece, también, de qué manera se siente aquel movimiento, al cual accede el tiempo, al sentir un movimiento

cualquiera. En efecto, a pesar de que no es necesario que sea aprehendida esta totalidad. «algo se mueve uniforme y continuamente por el hecho de que se aprehende un movimiento cualquiera», con todo, una vez realizada la aprehensión de un movimiento cualquiera, el alma puede aprehender que existe en un ser transmutable, y, en consecuencia, aprehender el movimiento, al cual accede el tiempo, a través de un concepto compuesto mínimo.

Con esto aparece, también, que cuando no percibimos que existimos en un ser transmutable, no percibimos el tiempo. En efecto, si no percibimos que existimos en un ser transmutable, no percibiremos que algo se mueve uniforme y continuamente, y, en consecuencia, no percibiremos el tiempo.

Y también se desprende de esto cómo es verdadero lo que afirma acerca de que no percibimos que existimos en un ser transmutable, si no es por la transmutación del cielo. En efecto, nada se mueve uniforme y continuamente si no es el cielo. Por lo tanto no podemos aprehender que existimos en un ser transmutable, si no es aprehendiendo algo que es propio del movimiento del cielo y, en consecuencia, si no es aprehendiendo por lo menos a través de un concepto compuesto el movimiento del cielo. Y esto es suficiente para la intención del Comentador, y es suficiente, también, para que el tiempo no se dé, si no es por el movimiento del cielo, ya que nada más existe que se mueva uniformemente, a través de lo cual el alma pueda medir otros movimientos certísima y perfectísimamente. Y pese a ello, con todo lo dicho permanece en pie que no es conocida por todo aquel que percibe el tiempo la proposición: «el cielo se mueve».

Nota, igualmente, que entonces tan sólo percibimos el tiempo cuando en el tiempo hacemos una distinción según lo primero y lo posterior, que ciertamente realizamos por el hecho de que primero se toma algo anterior al mismo movimiento, y después algo posterior, y algo que media entre lo primero y lo posterior. Cuando el alma toma dos cosas a la

vez, afirmando que una es primero, la otra después, y advierte entre ellas un medio, entonces percibe el tiempo, y sin las tales, actualmente distintas, no puede captar o percibir el tiempo. Por lo cual, cuando tan sólo se siente una cosa, sin anterior ni posterior en el movimiento, no percibimos el tiempo, ya que, entonces, ni siquiera percibimos el movimiento. Pero cuando percibimos lo primero y lo posterior y el medio, entonces percibimos el tiempo, ya que el tiempo no es otra cosa que el número del movimiento según lo anterior y lo posterior en el movimiento.

Y advierte que para que se dé tiempo, se requiere un movimiento que medie entre instantes, ya que, aunque se imagine un antes y un después, si no se imagina un movimiento intermedio no se imagina un tiempo. De donde, si alguien imagina una mutación repentina, ciertamente imagina un antes y un después, pero no imagina un tiempo, ya que no imagina un movimiento, sino una mutación.

Nótese, también, que ni el Filósofo por los dos «ahora», ni el Comentador, por los dos «instantes», entienden dos cosas realmente y totalmente distintas, de las cuales una se corrompa por el advenimiento de la otra, y entre ellas se dé el movimiento como una «cosa» distinta, a la manera como un madero puede estar entre dos piedras. Más bien, pretenden afirmar que nunca percibimos el tiempo sin que, primero, en nuestra alma afirmemos «esto ahora está aquí o allí», y, después, digamos «en este momento está aquí o allí», y después de ser verdadero afirmar, primero, que «esto ahora está en A», antes de ser verdadero decir «esto ahora está en B», fue verdadero asegurar «esto se mueve». No otra cosa afirma el Comentador en el *Comentario 100*, donde escribe «Que nosotros percibimos el tiempo por la percepción del movimiento, etc.». Intenta explicar que no percibimos el tiempo precisamente por el hecho de percibir el movimiento en el cual nos transmutamos, esto es el movimiento del cielo, en el cual nos transmutamos, ya que coexistimos con aquel movimiento. Mejor tomamos una

determinada parte de tal movimiento, esto es, advertimos que se mueve de tal sitio determinado hasta tal otro. Y esto a través de afirmar, al percibir dos instantes, primero «este móvil ahora está en *A*», y decir después «este móvil ahora está en *B*», y, con todo, después de afirmar «este móvil ahora está en *A*» y antes de decir «este móvil ahora está en *B*», con verdad hemos afirmado «este móvil se mueve»: así percibimos dos «ahora» y un movimiento que media. Es esto lo que entiende el Comentador al escribir que los «instantes» son las partes últimas del movimiento. Pues no entiende que los instantes sean ciertas cosas realmente distintas del movimiento, sino que intenta explicar que una vez se toma una magnitud sobre la cual un móvil se mueva, es verdad afirmar primero «este móvil ahora está en *A*» y, después, es verdadero decir «este móvil ahora está en *B*».

Igualmente, cuando el Comentador asegura que los puntos son lo último de las líneas, y que la línea es el intermedio entre dos puntos, no pretende afirmar que los dos puntos y la línea sean tres realidades distintas entre sí. Mejor intenta explicar que, de una parte de la línea, es verdad afirmar «la línea no se extiende más allá» y, por la otra parte de la línea, es verdadero asegurar «la línea no se extiende más allá»; y que la línea es una cosa que acaba por una y otra parte por sí misma, pero no por medio de dos cosas añadidas a ella. Por lo tanto, todas las proposiciones que suenan como si los puntos fueran cosas diversas, y que los instantes fueran cosas diversas y distintos del tiempo, del movimiento y de las cosas permanentes, deben ser expuestas de acuerdo con esta intelección verdadera.

Sobre la definición del tiempo «tiempo es el número del movimiento, etc.» debe advertirse que ésta no es una definición propiamentisimamente dicha, que expresa la esencia de la cosa. En efecto, tan sólo es una definición nominal, tal como puede darse de lo imposible, de las palabras, de las conjunciones, de los adverbios y similares, ya que el tiempo no puede tener otra definición. Pues, tal como se ha repetido frecuentemente, el nombre «tiempo» no significa

«cosa» alguna, una y totalmente distinta de las cosas permanentes, cuya naturaleza o ser pueda expresarse a través de una definición. Más bien hay que imaginar que el nombre «tiempo» significa el movimiento primero, continuo y uniforme. También significa o consignifica la misma alma, que enumera lo anterior y lo posterior de tal movimiento, y al movimiento intermedio. Esto es, significa que algo se mueve velocísimamente, de modo constante y uniforme, de cuyas partes el alma afirma que primero están en un sitio y después en otro, de tal manera que todo ello se expresa con el nombre «tiempo», a pesar de que algo de esto se expresa en [un caso] directo, y algo en uno oblicuo, y algo por el verbo. Y lo mismo se consignifica por el adverbio. No otra cosa entiende el Filósofo por la definición: «tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior».

Por esto es patente que el nombre «tiempo» no significa nada exterior al alma, si no es lo significado por el nombre «movimiento». Pero más allá de esto, importa o consignifica a la misma alma que numera, esto es, la misma alma que dice «primero el móvil está aquí, y después allí», y que éstas son distintas, esto es, que el móvil no puede estar simultáneamente aquí y allí.

Nota, también, que por cuanto el Filósofo afirma acerca de ser el tiempo un número numerado y no el número por el que numeramos, cualquier número no es otra «cosa» fuera del alma, sino la cosa numerada o las cosas numeradas, formalmente inherente a ellas. Pero el número que existe fuera del alma, no es nada más que la cosa numerada. Pues el número con el que numeramos es doble: de una primera manera, la misma alma que numera puede ser denominada número; de una segunda manera, el acto de numerar es llamado número. Si se toma «número» de la primera manera, el número es uno y no muchos; de la segunda manera, tal vez es posible que sea uno sin multitud y, con todo, alguna vez sea muchos, y esto a causa de que en ocasiones el alma con un solo acto numera muchas cosas, y otras numera mu-

chas cosas con actos distintos, de forma que, de esta manera, el número con el que numeramos existe subjetivamente en el alma.

A partir de aquí afirmo respecto al tema que «tiempo», primaria y principalmente, significa aquello que significa «movimiento», aunque consignifique tanto el alma, como el acto del alma por el que conoce el primero y el después de tal movimiento, de la manera que se ha explicado. En consecuencia, dando por supuesto lo que se ha dicho del movimiento, y que se entiendan las proposiciones en las que figura el nombre «movimiento» de la manera que se explicó, se puede afirmar que «tiempo» en un [caso] directo significa el movimiento, y en [caso] oblicuo, el alma o el acto del alma. Y por ello, en [caso] recto significa lo primero y lo posterior del movimiento. De lo cual se sigue que «tiempo» no sería el número con el que numeramos, sino que sería el número numerado, ya que sería prenumerado por el alma lo primero y lo posterior del movimiento. Así queda evidenciado de qué modo el tiempo es un número.

De esto se desprende de qué modo el tiempo es el número del movimiento primero, y no se multiplica con la multiplicación del movimiento, ya que no todos los primero y posterior de un movimiento velocísimo y uniformísimo, numerados por el alma, por los que se pudiera numerar y medir lo primero y lo posterior de otros movimientos, es el tiempo. A ello alude el Comentador, en el *Comentario 102*: «Tiempo es el número de cualquier movimiento según lo primero y lo posterior que se dan en el movimiento en el que nos sentimos existir con un ser transmutable».

Dando un paso más, se evidencia con esto de qué manera el tiempo es un número que numera –esto es, con el que numeramos–, y también un número numerado. Pues el tiempo es lo primero y lo posterior de aquel movimiento por el cual se dice que existimos en un ser transmutable, el cual es el movimiento primero; y así es un número numerado, no el número por el que numeramos tales primero y posterior de aquel movimiento. Y, porque por medio de lo

primero y lo posterior de aquel movimiento numeramos lo primero y posterior de los otros movimientos, en consecuencia, el tiempo es también el número por el que numeramos. De la misma manera del número denominado «número por el que numeramos», el cual es un acto del alma que no consiste en otra cosa sino en conocer que algunas cosas son plurales, al cual el Comentador algunas veces denomina simplemente «número», uno es el número que no se enumera, sino por el acto del alma –y al mismo se denomina «número numerado» y no «número que numera»– y otro el número que es numerado primero por aquel acto del alma y, después, con aquel numerado por el mismo se numera algún otro –y a este número se denomina «número numerado» y «número con el que numeramos». Y esto es lo que entiende el Comentador cuando en el *Comentario 102* afirma: «Todo aquello por medio de lo cual se numeran todas las cosas, o bien es el número simplemente...»

[Dudas acerca de la definición de tiempo]

[*1.ª duda*]. En lo que se ha expuesto parece que se afirman contradicciones; ya que, primero, se dice que el movimiento es significado por «tiempo» en [caso] recto, y ulteriormente que el tiempo es lo primero y lo posterior del movimiento primero numerados por el alma, con lo que el movimiento queda en caso oblicuo.

Debe responderse que lo primero y lo posterior no comportan otras cosas sino las que comporta el nombre «movimiento», pese a que las definiciones que expresan la esencia del nombre «primero», «posterior» y «movimiento» sean distintas. Por ello no conlleva usar «movimiento» en un caso recto, y usar «lo primero y lo posterior» en caso recto añadiendo el movimiento en oblicuo, ya que aquí se da más una construcción intransitiva que no transitiva. Por ello, no hay contradicción ninguna en lo que se ha explicado, aunque verbalmente parezca contradictorio.

Si se dijere que, de acuerdo con lo que antecede, sería verdadera «tiempo es movimiento», cuya contraria afirma el Filósofo, debe responderse que, o esta proposición «tiempo es movimiento» ha de aceptarse por la propiedad de las palabras, o no. Con todo es cierto que «tiempo» no significa otra cosa que las implicadas por el nombre «movimiento». Pero, pese a ello, el nombre «tiempo» comporta en el significado el acto del alma que numera, que no incluye el nombre «movimiento»; en consecuencia estos nombres no tienen la misma definición nominal, ni son nombres sinónimos. Por esto dice que «tiempo no es movimiento», ya que el tiempo no es movimiento circular y semejantes, no aceptando entender con ello sino esta proposición: no es la misma la definición que expresa la esencia del nombre «movimiento» y «tiempo», ni tampoco de «tiempo» y «revolución», ni tampoco de «tiempo» y «octava esfera». Pese a ello, con esto es compatible, y pueden aceptarse por la propiedad de las palabras, que «tiempo es movimiento», «tiempo es revolución» y semejantes. De donde el Filósofo no quiere afirmar sino que el tiempo no significa ninguna cosa más fuera del alma, sino aquella que se significa por «movimiento». Con todo una es la definición de «tiempo» y otra la de «movimiento». Y únicamente por esto afirma el Filósofo que «el tiempo no es el movimiento». En efecto, es costumbre del Filósofo en muchos textos negar una cosa de otra cuando tienen distintas definiciones para expresar la esencia del nombre, aunque uno pueda ser predicado con verdad de lo otro; y usa una oración en vez de la otra, usando de la segunda forma de anfibología.

[*2.ª duda*]. Tal vez alguien afirmará que el Filósofo con toda intención prueba que el tiempo no es el movimiento, y que si la forma de razonar del Filósofo es buena y las premisas verdaderas según la propiedad de las palabras, la conclusión será verdadera según la propiedad de las palabras. El Filósofo argumenta así que genéricamente el tiempo no es movimiento.

[1] Todo movimiento es veloz o lento; el tiempo no es veloz ni lento; en consecuencia...

[2] Igualmente: El movimiento no es el mismo en todos los casos; el tiempo es el mismo en todos los casos; en consecuencia...

[3] También prueba especialmente que no se trata del movimiento del cielo, ya que si hubiera varios cielos, existirían varios movimientos numéricamente. La consecuencia es falsa, por lo tanto...

[4] Idénticamente: Prueba que no es la revolución del cielo, ya que no es revolución cualquiera de sus partes, mientras que cualquier parte del tiempo es tiempo; en consecuencia...

Las formas de razonamiento que aduce el Filósofo tienen proposiciones verdaderas según la propiedad de las palabras y concluyen necesariamente en las conclusiones; en consecuencia en cuanto concluyen serán verdaderas según la propiedad de las palabras.

Respondo que no es intención del Filósofo probar que el tiempo no es el movimiento hablando según la propiedad de las palabras, sino tan sólo que «tiempo» y «movimiento» no son nombres sinónimos ni tienen las mismas definiciones nominales.

[*A lo 1.º*] Respecto al primero [de los argumentos] es de observar que el filósofo no arguye de la forma alegada, sino que pretende argumentar así: «todo movimiento es más veloz o más lento que otro movimiento; pero un tiempo no es más veloz o más lento que otro tiempo». Según esto, por lo que respecta a la forma, no se sigue la conclusión «por lo tanto, tiempo no es movimiento». Tal como, similarmente, no se seguiría en un argumento de forma similar: «todo lo caliente es más o menos caliente que otra cosa caliente; pero ningún fuego es más o menos [fuego] que otro fuego; en consecuencia, el fuego no es caliente». En cambio se seguiría correctamente: «en consecuencia, "caliente" y "fuego" no comportan estrictamente lo mismo; ni tienen enteramente la misma definición». De una manera similar,

a propósito del argumento del Filósofo, no se sigue sino que «tiempo» y «movimiento» no comportan estrictamente lo mismo, y no tienen la misma definición.

Aunque el Filósofo no argumentara nunca así, yo arguyo de la manera anunciada: «todo movimiento es rápido o lento; pero el tiempo no es rápido o lento; en consecuencia...» Con toda evidencia, el modo del silogismo es el cuarto de la segunda [figura]; la mayor es evidente y pruebo la menor tal como el Filósofo prueba su menor: «rápido y lento se definen según el tiempo, pero el tiempo no se define por el tiempo; en consecuencia...»

Respondo: Si se dice según la propiedad de las palabras, debe aceptarse que «el tiempo es rápido o lento». Y en cuanto se arguye «rápido y lento se definen según el tiempo; el tiempo no se define por el tiempo; en consecuencia...» afirmo que no es válido el modo de argumentar, tal como no se sigue que «lo colorado se define por el cuerpo; pero el cuerpo no se define por el cuerpo; en consecuencia, el cuerpo no es colorado». Por lo tanto, aunque lo use, el Filósofo no pretende tal modo de argumentar, sino esto: «rápido y lento se definen según el tiempo como por medio de algo afirmado en un caso oblicuo, y así no se define el tiempo por el tiempo; en consecuencia, el tiempo no es más rápido o más lento que otro tiempo». Y esto es verdadero. Por lo tanto, como sea que el movimiento se define por el tiempo tanto en relación al «¿cuál?», como en relación al «¿cuánto?», y el tiempo no se define por el tiempo, se sigue formalmente que «tiempo» y «movimiento» no tienen la misma definición. Y esto es verdadero. Y no otra cosa prueba el Filósofo por medio de todos aquellos argumentos que aduce para probar que el tiempo no es el movimiento, sino que tiempo y movimiento no tienen la misma definición nominal. De donde, si se pregunta cómo es el movimiento, se responderá convenientemente que es rápido o lento, cuánto, que es grande o pequeño. Esto es lo que se afirma con «el movimiento se define mediante el tiempo tanto en relación al "¿cuál?", como en relación al "¿cuánto?"».

[*A lo 2.º*] Y, respecto al segundo, con esto queda patente que la forma de argüir en el mismo modo no es válida en el segundo. Tal como no se sigue: «el ente no es uno en todos; el tiempo es uno en todos; en consecuencia, el tiempo no es ente». En cambio este razonamiento, como el precedente, prueba bien que «tiempo» y «movimiento» no son nombres sinónimos, ni comportan enteramente lo mismo, ni del mismo modo. De donde estos dos comunes «tiempo» y «movimiento» no son intercambiables uno por otro, ya que, pese a ser verdadera la proposición «todo tiempo es movimiento», no se puede aceptar ésta: «todo movimiento es tiempo». De donde, también por lo que dice el Filósofo, que «el tiempo es uno en todas las cosas», no pretende el Filósofo que el tiempo sea una «cosa», que existe real y subjetivamente la misma en todas partes, sino que tan sólo pretende afirmar que por medio del mismo movimiento cualquier alma puede medir y conocer cuánto dura otro movimiento.

Si alguien arguyera que entonces el movimiento sería el mismo en todos, cosa que niega el Filósofo, se debe afirmar que pese a poder aceptarse que un único movimiento sea el mismo para todos, por ejemplo, el celeste, tal como un objeto es el mismo para los diversos cognoscentes, con todo además de aquel movimiento existen muchos otros movimientos distintos, por los cuales el alma no mide otros movimientos. En consecuencia, suficientemente se ha probado que los términos «tiempo» y «movimiento» no son lo mismo para todos, ni son intercambiables uno por otro, y, en consecuencia, no tienen la misma definición, lo cual es suficiente para el intento del Filósofo.

[*A lo 3.º*] Al siguiente respondo de una manera similar: por tal modo de razonar no conviene inferir pluralidad a partir de la pluralidad, cuando un término se predica de otro tomándolos ambos significativamente. Así, no se sigue: «un hombre es blanco; en consecuencia, si existen varios blancos, existen varios hombres». Ni se sigue: «la inteligencia primera es un ente; en consecuencia, si existen

varios entes, existen varias inteligencias primeras». Y así en muchos otros casos. Por lo contrario, cuando se acepta que tales [términos] son lo mismo o tienen la misma definición, es el caso inferir la pluralidad a partir de la pluralidad. En consecuencia, pese a que no se sigue formalmente «el movimiento del cielo es tiempo; en consecuencia si existen varios cielos, existen varios tiempos», con todo esta consecuencia es buena y formal: «el movimiento del cielo y el tiempo tienen la misma *definición o son nombres* sinónimos; en consecuencia, si existen varios cielos, existen varios tiempos». Con ello queda patente que el Filósofo no pretende probar nada contra la proposición «el movimiento es tiempo», sino contra ésta: «movimiento y tiempo son lo mismo, o tienen la misma definición». Y, en consecuencia, a pesar de que el Filósofo alguna vez use proposiciones como «el movimiento no es el tiempo», «tiempo es algo diverso del movimiento» y semejantes, con todo, con ellas siempre pretende afirmar que «tiempo» y «movimiento» no son sinónimos, o no tienen la misma significación, o no significan enteramente lo mismo. Y pese a ello, permanece en firme que «algún movimiento es tiempo», tal como «hombre» y «blanco» no tienen la misma definición, y, con todo, «un hombre es blanco».

[*A lo 4.º*] Por lo mismo está clara la respuesta a lo otro: no es válida la forma de argumentar, tal como no se sigue: «cualquier parte de la substancia es substancia; no cualquier parte del hombre es hombre; en consecuencia, el hombre no es substancia». Similarmente, no se sigue: «cualquier parte de un cuantificado es cantidad; no cualquier parte del triángulo es triángulo; en consecuencia el triángulo no es cuantificado». En consecuencia, con esta forma de argumentar no se puede inferir tal conclusión negativa, por la que un término verdaderamente se separa de otro tomando uno y otro significativamente. Pero se puede perfectamente inferir que los dos no son substituibles uno por otro, y que tales nombres no son sinónimos. De donde se sigue correctamente: «cualquier parte de una substan-

cia es substancia; no cualquier parte del hombre es hombre; en consecuencia, hombre y substancia no pueden substituirse mutuamente». De una manera semejante se sigue que «hombre» y «substancia» no son sinónimos, y que no tienen la misma definición nominal. Por lo tanto, el Filósofo no pretende probar que el tiempo sea alguna «cosa» realmente distinta por entero del movimiento circular del cielo, sino que pretende probar que «tiempo» y «circulación del cielo» no son mutuamente substituibles, y que no es lo mismo afirmar «esto se da en el tiempo» o «esto se da en el movimiento circular del cielo», y que tales términos no son sinónimos, ni tienen la misma definición. Pese a ello, continúa firme que «el tiempo no es alguna cosa totalmente distinta del movimiento circular del cielo».

De donde, todos los razonamientos aducidos anteriormente prueban suficientemente que «tiempo» y «movimiento» no tienen la misma definición, ni son sinónimos, ni comportan enteramente lo mismo, aun cuando comporten de alguna manera lo mismo. Por tanto, prueban que la predicación de uno al otro o es falsa, o es verdadera por sí misma según el segundo modo o accidentalmente, y que no lo es por sí misma del primer modo. Y esto es suficiente para el propósito del Filósofo.

Por lo tanto, advierte que la intención del Filósofo en todo este capítulo sobre el tiempo, en resumen, es la siguiente: que «tiempo» no afirma cosa alguna distinta fuera del alma sino la que significa el nombre «movimiento primero», aunque, tal vez, connota algo más, a saber, el alma que mide, o está destinada a medir; y que el «movimiento primero» no comporta otra cosa, si no es el móvil. Y, con todo, no obstante, del móvil se predican diversas definiciones no sinónimas, a pesar de que el móvil según su substancia no es diverso, ni tampoco adquiera alguna cosa que lo informe. Tal como el nombre «instante» o el adverbio «ahora» no implican alguna cosa enteramente distinta, que no sea implicada por el nombre «móvil».

[Aspectos notables del instante]

De donde, para explicar lo que el Filósofo afirma del instante, debe saberse que «instante» -y «ahora»- no significa otra cosa sino la que permanece, de manera que toda cosa imaginable, externa al alma, que se signifique con el nombre «instante» o el adverbio «ahora», es la cosa que permanece y puede durar a través del tiempo.

Que el instante no es una «cosa», tal como postulan los modernos, que precipitadamente transcurre y es totalmente distinta de toda cosa permanente, lo mostraré brevemente así: De una parte, porque o será substancia o accidente. No puede ser substancia, ya que no es ni materia, ni forma, ni el compuesto. Ni es accidente, ya que pregunto cómo será su sujeto primero: si es divisible o indivisible. No será lo primero, ya que cuando el sujeto primero es divisible, el mismo accidente que se da en él es divisible. Si se da lo segundo, a saber, que el sujeto primero es indivisible, entonces pregunto acerca de este sujeto: si es substancia o accidente. No lo primero, porque no será ni una substancia corpórea, ni una incorpórea, como es evidente por inducción. Ni será accidente, ya que debería preguntarse por su sujeto primero, y así infinitamente. Por otra parte, porque en un tiempo finito transcurrirían infinitas cosas. Por otra, porque no se podría explicar de qué modo tal cosa puede corromperse, ya que no sería ni por corrupción de su sujeto, ni por inducción de lo contrario, ni por substracción de la causa de la conservación o por su ausencia, tal como es evidente inductivamente.

En consecuencia, es necesario decir que el instante no es una tal cosa, distinta por sí misma del móvil y de las restantes cosas que se clasifican por sí mismas en el género de las substancias y las cualidades. Más bien, el adverbio «ahora» significa, primero y principalmente, precisamente el primer móvil que no tiene cuerpo alguno que lo envuelva, que se mueve verdadera y realmente, y, pese a ello, no se genera en éste, ni se corrompe cosa alguna en él. A pesar de

ello, por lo tanto, verdadera y realmente se mueve, ya que si existiera un cuerpo en reposo que lo envolviera, una parte del móvil verdaderamente sería contigua a una parte del envolvente, y más tarde a otra, sin enteramente ninguna generación o corrupción nueva. Así verdadera y realmente se podría afirmar que una parte determinada del primer móvil es contigua «ahora» de tal parte determinada del cuerpo envolvente, y más tarde sería verdadero afirmar que «ahora» tal parte determinada es contigua a otra parte determinada del envolvente, y así sucesivamente siempre avanzando sin que se produjera una cosa nueva, ni se destruyera ninguna cosa antigua. Así se evidencia cómo puede ser asignado un «ahora» primero y un «ahora» posterior al afirmar un «ahora» primero: «tal determinada parte del móvil está en tal sitio ahora», cuando después es verdadero afirmar que «ahora está en otro sitio» y así sucesivamente. Y se evidencia de esta forma que «ahora» no significa cosa alguna distinta, sino que siempre significa el mismo móvil, que permanece en sí mismo idéntico ya que ni posee en sí mismo ninguna cosa nueva, ni pierde formalmente cosa alguna que existiera en él. Pero el móvil no se relaciona siempre uniformemente con el envolvente, y en consecuencia es posible asignar un antes y un después, esto es, es posible afirmar: «esto ahora está en *A* y no en *B*» y después es posible afirmar: «esto ahora está en *B* y no en *A*», y sucesivamente se pueden verificar las contradictorias.

ÍNDICE